Nachrichten

von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen

Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1920

BERLIN
Weidmannsche Buchhandlung
1920

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

Register

über

die Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse

aus dem Jahre 1920.

Die Entstehung der Stadt Königslutter.

Von

P. J. Meier (Braunschweig).

Vorgelegt in der Sitzung vom 30. Januar 1920.

Quellen und Literatur. P. J. Meier, Niedersächsischer Städteatlas Taf. XI 19. 20. — Ratsbuch von 1431—1653 (= RB., Hdschr. Landeshauptarchiv Wolfenbüttel). — Dürre, Regesten Bd. 93 (ebd.). — Erbregister, 1. Hälfte des XVI. Jh. (ebd.). — G. Bode, Kollektaneenbuch über K., mit Auszügen aus den verschollenen Erbregistern von 1549, 1599, 1604, 1650 (ebd.). — Derselbe, Chronik des Stifts mit Oberlutter und der Stadt K. 1849 (Hdschr. im Ratsarchiv zu K.). — Protokollbuch des Seeconvents 1789 (ebd.). — Bütemeister, Beschreibung der Stadt K., item von Oberlutter u. der Klosterfreiheit, 1761 (Landeshauptarchiv Wolfenbüttel). — Lüders, Braunschw. Magazin 1899, 89 ff. 1901, 110 ff. — P. J. Meier, Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Helmstedt S. 203 ff., hier die übrige Literatur.

I.

Das Dorf Unterlutter und die Stadt.

Der Gesamtort Königslutter, der noch jetzt aus drei getrennten politischen Gemeinden besteht, der Stadt, dem Dorfe Oberlutter und dem Stift, zieht sich den nördlichen Hang des Elms hinauf und wird in seiner ganzen Länge von der Braunschweig—Magdeburger Heerstraße, einem Teile der großen Straße vom Rhein zur Elbe, durchzogen. Alle drei Gemeinden liegen an der Lutter, deren klares, stark kalkhaltiges Wasser ihnen den Namen gegeben hat. Das Wasser wird schon in sehr früher Zeit zur Ansiedlung gereizt haben, das Dorf Lutter daher erheblich höher anzusetzen sein, als seine erste Erwähnung im Jahre 1150. Die jetzt städtische Pfarrkirche der hll. Fabian und Sebastian gehört in ihrem ältesten Bestandteile, dem mächtigen Turm, noch dem XII. Jh. an, aber auch Schiff und Chor, die in den reichen Formen des Übergangstils um 1230 gehalten sind und von denen

das Schiff in seinen Mauern wohl auch noch das des XII. Jh. ist, stammen aus der Zeit, in der das Dorf noch nicht zur Stadt ge-

Alte Stadt .... Stadtviertel ------- Ausgänge

Grundriß von Königslutter im Maßstab 1 : 5000. Nach der Flurkarte Carl Schöneyans von 1761.

worden war[1]). Zugleich erweist die ursprünglich dörfliche Kirche, daß hier, als seltene Ausnahme von der Regel, die Stadt nicht

1) Vgl. Bau- und Kunstdenkmäler des Kreises Helmstedt 229 ff.

neben dem Dorfe erwachsen ist, sondern sich, wenigstens in der Hauptsache, der Lage nach mit diesem deckt[1]). Der im RB genannte Lindenberg, der sich mit dem Platz nördlich der Herrenmühle (Nr. 31) gedeckt haben muß und der eine Linde trug, wird der Thie des Dorfes gewesen sein. — Im XII. Jh. hatte sich neben dem Unterdorf, weiter am Hange hinauf, eine besondere Ansiedlung hauptsächlich von Burgmannen und Klosterhörigen gebildet, die — nicht vor 1200[2]) — eine eigene Pfarrkirche besaß, die des hl. Clemens, ursprünglich die Kirche des früheren Augustinernonnenklosters, das durch die Grafen von Haldensleben im Anfang des XII. Jh. gegründet, dann aber 1135 durch das Benediktinermönchskloster Kaiser Lothars ersetzt war. Gleichwohl werden die beiden Pfarrkirchen in einer Urkunde von 1283 als in eadem villa Luttere sitae bezeichnet[3]). Die Trennung in zwei Orte kann erst nach der Erhebung des unteren Dorfes zur Stadt, d. h. im Beginn des XIV. Jh. erfolgt sein; damals aber wurden auch die in gleicher Höhe mit der Stadt, jedoch außerhalb von deren Befestigung gelegenen Höfe mit zum Oberdorf gezogen (s. S. 11).

Die herzogliche Burg, das jetzige Amtsgericht (Nr. 13 des Stadtplans), ist vermutlich erst nach dem Einfall des Magdeburger Erzbischofs Ludolf in das welfische Gebiet (Weihnachten 1199), zum Schutze auch der Heerstraße, angelegt. Denn, wenn Heinrich der Löwe 1143 eine Urkunde in Luthera sue proprietatis curia ausstellt und wenn Heinrich VI. Erzbischof Wichmann von Magdeburg 1192 die curtis Luttere und das Kloster gibt, so kann damals nur der Hof (nördlich des Grundstücks „zu 13“) bestanden haben, nicht die Burg, die jedoch 1279 von Markgraf Albrecht von Brandenburg[4]) berannt wird, und deren Bestehen im Jahre 1263 durch den Johannes marschalcus dictus de Luttere erwiesen wird[5]).

Die Stadt Lutter ist nicht lange vor 1318, bzw. um 1312 aus dem Dorf erwachsen; denn in einer Urkunde von 1318 wird

1) Eine weitere Ausnahme bildet Stendal; s. Forschungen zur Brandenb. u. preuß. Geschichte XXVII 371 ff., sonst s. Rietschel, Markt u. Stadt 125 ff.

2) So lange der Chor der neuen Stiftskirche nicht fertig war, was erst gegen 1200 geschah, mußten die Mönche die Clemenskirche zum Hochamt benutzen; andrerseits ist ein Ludolfus plebanus s. Clementis 1252 und 1256 bezeugt.

3) In ihr überweisen die Herzöge Heinrich, Albrecht und Wilhelm von Braunschweig dem Abte des Klosters das Patronat über die beiden Pfarrkirchen.

4) MG DC II S. 570 V. 9009.

5) Sudendorf I. 79 S. 51, 25.

forum [1]) und villa superior unterschieden, 1312 der Badstoben erwähnt, aber 1311 liegt die Mühle Nr. 20, die hier deutlich von der Mühle Nr. 12 iuxta stupam (14) unterschieden wird, iuxta curiam ducis oder iuxta curiam dictam hertegenhof in villa L.

Mit der Verwandlung des Dorfes in die Stadt ist eine völlige Neuanlage des Ortes verbunden gewesen; in größter Regelmäßigkeit und in engstem Anschluß an einander reiht sich Haus an Haus, während die Gärten fast ganz ausgeschaltet sind. Auch die Gesamtanlage ist durchaus planmäßig.

Der Ort besteht eigentlich nur aus einer, von N nach S ziehenden, meist schnurgraden Straße, die etwa in ihrer Mitte sich zu einem rechteckigen Markt ausweitet. Die Heerstraße von Braunschweig stößt rechtwinklig zwischen den Grundstücken 80 und 165 auf den Markt, biegt hier scharf nach S um und verließ die Stadt (vor ihrer Erweiterung) zwischen den Grundstücken 21 und 64; der Ausgang im N führte einerseits nach Ochsendorf, andrerseits nach dem nahen Schoderstedt, hatte aber keine Bedeutung für den großen Verkehr. Rechtwinklig von der Marktstraße aus führte stets eine schmale Straße, die heutige Amtsgasse, auf die Burg. Den Markt schließt nördlich das Rathaus ab, neben dem eine Twete zur Kirche führt, die also, wie so oft in deutschen Städten, an einem Nebenplatze liegt. Eine Twete zwischen Nr. 182 und 1, die zum Niedernhofe (183) führt, wird erst später, nach Anlage dieses, aus mehreren Schoderstedter Höfen (s. S. 25) gebildeten Hofes, durchgebrochen sein, und sicher ist dies der Fall bei der Twete von der Marktstraße zur Neuenstraße (s. S. 19). — Die Stadt ist ohne Zweifel von Anfang an befestigt gewesen, vielleicht aber nur mit einem Plankenwerk. Der Zug der Befestigung ist im Osten noch gut zu erkennen an der hinteren Linie der Grundstücke 1—21, die nur an einer kleinen Stelle bei der Mühle Nr. + 6 (später, wie es scheint), etwas hinausgerückt ist; vielleicht ist aber auch die Ausbuchtung im NO bei der Kirche und dem Kirchhof erst nachträglich hinzugekommen, beim Niedernhofe möchte ich es bestimmt annehmen. Im W dagegen kann man die Linie nur an einzelnen Stellen noch verfolgen, die wieder mit der hinteren Linie der Grundstücke Nr. 68—76, 78, 167, 169—171 zusammenfällt, und diese Linie wird noch dadurch vervollständigt, daß die Grundstücke 81—85 und 162—164 in der Einteilung der Stadt in Viertel (die offenbar erheblich älter ist,

---

1) In der Urkunde Sud. II 178 von 1393 ist von den Bürgern in dem markede die Rede.

als ihre Niederschrift 1769) mit zum Marktviertel gezählt werden und dadurch schon bekunden, daß sie erst bei Teilung der Grundstücke 80 und 165 entstanden sind. Die beiden Lücken im SO zwischen Nr. 21 und 22 und in der Westernstraße zwischen Nr. 161 und 162, von denen die erste noch jetzt vorhanden ist, lassen den Zug der Befestigung gleichfalls noch deutlich erkennen. Das Stadttor im N, ursprünglich Niederntor, im XVIII. Jh. Kuhtor genannt, wird stets an dieser Stelle gelegen haben, das im S galt nicht nur für die Heerstraße nach Helmstedt, nach dem es im XVIII. Jh. bezeichnet wurde, sondern auch für den Weg zum Kloster und nach Schöppenstedt; wenn es im Ratsbuch wegen der Nachbarschaft der Herrenmühle Nr. 31 stets Mühlentor genannt wird, so scheint es, als ob diese Bezeichnung eigentlich nur für die Zeit vor Hinzufügung der der Amtsfreiheit zugehörigen Höfe zwischen der Mühle und dem späteren Tore Gültigkeit gehabt hat. Das ursprüngliche Western- oder Braunschweiger Tor wird auch in seiner ursprünglichen Lage bei 85 und 162 nie einen anderen Namen gehabt haben.

Man darf sich nicht wundern, wenn bei der Erhebung des Dorfes zur Stadt eine vollkommene Neuanlage des Ortes auf der Stelle der alten stattfand. Die Entstehung der Juliusfriedenstadt (Wolfenbüttel)[1]) lehrt uns, daß man nur eine Anzahl Häuser an eine freie Stelle zu versetzen brauchte, um dann gleich an deren alter Stelle wieder weitere neu zu errichten und so in kurzer Zeit den ganzen Ort vollkommen umzugestalten.

Ist meine Vermutung über die Grenzen der alten Stadt Königslutter richtig, so hat sie nicht allein eine ganz regelmäßige Aufteilung, sondern auch einen nicht weniger regelmäßigen Umriß von rechteckiger Gestalt gehabt. Das Ganze darf man als die Form einer Heerstraßenanlage bezeichnen.

Später ist dann eine Erweiterung der Stadt (s. S. 9) erfolgt, die uns nicht allein durch den Namen Neue Straße bezeugt wird, sondern auch durch den früheren Namen für das Klostertor: Neues Tor, die urkundliche Erwähnung der der Neuen Straße parallel laufenden neuen Mauer, für deren Bau die Stadt im Jahre 1454 20 Mark vom Ägidienkloster in Braunschweig leiht, und die Vergrößerung der Pfarrkirche, die durch einen Stein mit der Jahreszahl 1480 belegt ist und die in der Verwandlung des ursprünglich einschiffigen Baus in eine Hallenkirche bestand, die

1) Vgl. Braunschw. Jahrbuch I (1902) S. 33 ff. und Bau- und Kunstdenkmäler der Stadt Wolfenbüttel S. 12.

selbst für die heutigen Verhältnisse der Gemeinde noch groß genug ist. Kurz vor dem genannten Jahre 1454 hat die Stadt den Umfang bekommen, den sie bis in die neuste Zeit hatte. Wir können diesen noch ziemlich genau feststellen. Die Mauer im W, die auf dem Grundriß angegeben ist, wurde erst in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts niedergelegt. Jetzt steht wenigstens noch ein erheblicher Teil derselben im N der Stadt. Und wenn auch im S und W die Mauer fehlt, so erkennt man doch an den Grundstücksgrenzen, wie die Stadtgrenze vom Klostertor an im S der Höfe Nr. 51, 41 und 31 auf das Helmstedter Tor zu und im O zwischen dem großen Küchen-, Baum- und Grasgarten des Amtes einer- und dem adligen Hof der v. Schwarzkoppen (23) sowie den zur Burg gehörigen Amts- und Gemüsegärten und dem Mühlengrundstück Nr. + 6 andrerseits bis auf die Lutter hin geht. Nur, wie von hier aus das kurze Stück bis zum Anschluß an die nördliche Mauer lief, steht nicht ganz fest, doch darf vermutet werden, daß die Lutter hier die Grenze der Stadt bildete, und die Nordmauer in ihrer Verlängerung rechtwinklig darauf zustieß; an dieser Stelle fehlte die Mauer schon im Jahre 1761. Die ganze Mauer umschloß also nach der Erweiterung ein Gebiet, das etwa doppelt so groß war als die ursprüngliche Stadt, und zwar gehörten dazu auch die Burg und die Amtsfreiheit, deren Grundstücke auf dem Plan mit violetter Farbe und einem + vor der Assekurationsnummer bezeichnet sind, nämlich die Grundstücke + 1 bis + 4 (zwischen der Lutter und dem Grundstück Nr. 30 unweit des Helmstedter Tors), dem Hofe Nr. + 5 (neben der Herrenmühle Nr. 31) und der Niedernmühle Nr. + 6. Außer der Neuen Straße entstanden also als städtische Straßen: Gänsemarkt, Lutterstraße (mit dem im XV. Jh. durch das Ratsbuch bezeugten Lindenberg vermutlich sich z. T. deckend; früher wenigstens im östlichen Teil genannt: vor dem Mühlentor), Sack, Kattreppeln bis zum Neuen Tor (später auch Oberdorfer, Kloster- oder Schöppenstedter Tor genannt), die westliche Hälfte der Westernstraße von den Grundstücken Nr. 86 und 161 an (nach dem Western-, jetzt Braunschweiger Tore zu auch vor dem Westerntore genannt), die Twete und Straße Niedernhof (nach Nr. 183, dem sog. Niedernhof, dem adligen Hof der Herren v. d. Knesebeck genannt) und natürlich auch die Mittelstraße und Twete, die die Neue Straße und Marktstraße verbinden. Dagegen scheint die Straße vor dem Niederntor (dieses auch Fallersleber Tor genannt), die jetzige Bahnhofsstraße, damals nicht verlängert zu sein.

Sehen wir uns nun die Aufteilung in den neu hinzugekom-

menen Teilen der Stadt an, so erkennen wir leicht, daß die Grundstücke an der Neuen und Westernstraße, sowie in Kattreppeln vollkommen regelmäßig angeordnet sind, und zwar an der westlichen Seite der Neuen Straße so, daß hinter jedem Hofe sich ein Garten bis zur Stadtmauer erstreckt; auch an der Westernstraße handelt es sich durchweg um größere Höfe. Im Gegensatz dazu werden die kleinen Grundstücke an der östlichen Seite der Neuen Straße im N bis zu Nr. 105, die an der S-Seite der Mittelgasse, die wenigen an der Ostseite der südlichen Hälfte der Neuen Straße, die unmittelbar beim Kloster- und die beim Helmstedter Tor von Anfang an nur für kleine Leute, besonders für Handwerker bestimmt gewesen sein. Während nun aber alle diese Grundstücke völlig regelmäßig angelegt sind, herrscht im S des neuen Stadtteils zwischen Nr. 21 und 59 nicht allein in den Straßen, sondern auch in der Anlage der Grundstücke große Unregelmäßigkeit.

Es scheint, als ob man den Ansiedlern hier im Süden zunächst keine Anweisung zu einem regelmäßigen Anbau gegeben, und, als man dies nachholen wollte — eine im Anhang abgedruckte Urkunde von 1454 glaube ich so verstehen zu müssen —, es nicht mehr habe durchsetzen können (s. S. 11).

II.

Schoderstedt.

In der Geschichte des Ortes Königslutter spielt das in der Stadt aufgegangene Dorf Schoderstedt eine bedeutende Rolle. Dessen Lage läßt sich noch mit größter Sicherheit bestimmen. Auf der Flurkarte von 1761 sind nämlich folgende Namen verzeichnet, die die Erinnerung an den Ort festhalten: Schoderstedter Berg, Weg und Pfingstgras, Am Schoderstedter Beek, das Kleine Schoderstedter Feld; nach der gleichzeitigen Stadtbeschreibung ferner nahm die Kämmereiplantage die Stelle des Schoderstedter Thies ein und der Flurname Schobbesack deckt sich mit dem eines alten Schoderstedter Hofes (s. S. 26). Wenn dann auch die Kirche der Wüstung noch längere Zeit nach dem Verlassen derselben stehen blieb — sie wurde erst im Schmalkaldischen Kriege 1544 niedergelegt —, so fand doch schon vordem eine Vereinigung der Pfarre mit der von Königslutter statt[1]).

---

1) Diese letzte bewahrt noch den gotischen Kelch mit der Inschrift: „dusse kelk horet der hilligen martelers Cosme et Damiani to Schoderstede in de kerken".

Die Erinnerung an die Einwanderung der Schoderstedter Bauern in die Stadt ist nie erloschen, und das hat vor allem darin seinen Grund gehabt, daß die Höfe bis über die Mitte des XIX. Jh. die große und kleine Seewiese gemeinsam nutzten, die, wie der Name besagt, durch Trockenlegen eines offenbar vom Schoderstedter Beek gebildeten Sees entstanden sein müssen. Die Wiesenbeschreibung von 1761 gibt 36 Höfe als Nutznießer an, und 36 Höfe haben in der Tat das Dorf dereinst gebildet. Das im Stadtarchiv befindliche Protokollbuch des Seekonvents, dessen Deckel auf der Innenseite aufgeklebt ein Verzeichnis der 17 Schoderstedter Höfe aus dem Jahre 1748 zeigt, die die Bauermeisterschaft besaßen, führt sämtliche 36 Höfe nach den Eigentumsverhältnissen des Jahres 1806 auf (s. Anhang). Wir werden später noch Gelegenheit haben, wichtige Schlüsse aus ihnen zu ziehen.

Die Schoderstedter Bauern, die als vollberechtigte Bürger sonst in der Bürgerschaft von Königslutter aufgingen, treten im Seekonvent so geschlossen auf, daß man schon hieraus die Folgerung ziehen darf, daß sie in derselben Geschlossenheit den Plan gehabt haben, ihr Dorf zu verlassen und in der Stadt sich neu anzusiedeln, wenn dies auch anscheinend nicht sofort und nicht in der Weise ausgeführt ist, daß sie nun auch ein bestimmtes Viertel der Neustadt ganz allein und ausschließlich besetzt hätten. Aber das kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß diese Neustadt in erster Linie ihretwegen angelegt worden ist. Freilich ist die Zahl der Grundstücke, die durch die Erweiterung der alten Stadt

Über das Gut der Schoderstedter Kirche hören wir aus einem Bericht der Altarleute der Pfarrkirche zu Königslutter vom 3. Juni 1570, den Bode in seiner handschriftlichen Chronik S. 17 wiedergibt, folgendes: „de Inwohner des Dorfes (Schoderstedt) haben müssen hier neben dem Closter und Huse buwen und hier de Inwohner alle Ufflage des sülvigen Dorfs Feldmarche tragen und in Brüchung haben, aber die Kirche ist bestehen blyben, dawile eine Afflaten zu suchen dar war, und ist das Parlehn Domeyerie zu unse leven Fruwen vor der Stadt Eimbeck, darzu gehören 3 Hove Landes, so itzund einer Henningk Meyer under dem Pfluge hat, aber zu der Altarmannschaft haben gehört 2 Hove Lands, so Hennink Segerdes under den Pfluge hat, und 2 Gartenstede, und ist, wat den Altarluten zu Schoderstede oberich gewesen, allhier zur Kirchen Notorfft gerechnet“ usw. In der Eingabe ist weiter davon die Rede, daß diese Güter durch Schuld eines ungetreuen Rentmeisters, Andreas Bessel, vor dem Schmalkaldischen Kriege der Kirche entrissen, während des Krieges wieder vorübergehend an diese gebracht, schließlich aber doch an das Schloß zu Schöningen gekommen seien; die Bittsteller sprechen nun den Wunsch aus, daß sie wieder der Kirche zurückgestellt werden möchten, jedoch teilt Bode mit, daß dessen Erfüllung durch den dreißigjährigen Krieg in Vergessenheit geraten, die Güter infolge dessen an die Superintendentur zu Schöningen gelangt seien.

entstanden, erheblich größer, als die Zahl der Schoderstedter Höfe. Aber es wurde gleich anfangs, wie wir schon sahen, auch auf die Ansiedlung von kleinen Handwerkern in großer Anzahl gerechnet, die namentlich auf der Neuen Straße und der Mittelgasse in der Tat nachgewiesen werden können.

Über die Zeit, in der Schoderstedt aufgegeben ist, hat man verschiedene Vermutungen geäußert und besonders auf die Kriege von 1492 und 1542 geraten, die das Dorf zerstört und die Bewohner gezwungen hätten, sich neue Plätze zur Ansiedlung zu suchen. Aber aus einer Urkunde von 1454 (s. Anhang) geht hervor, daß eben schon damals die notwendigen Schritte zur Stadterweiterung und damit auch zur Übersiedlung der Schoderstedter geschehen waren. Mittels jener Urkunde schlichtet Herzog Heinrich einen Streit zwischen dem Kloster und dem Bleke über einige Höfe, die das erste „binnen der nygen muren des Blekes“ hat, und bezüglich eines Ackers innerhalb der Mauer. Daß es sich um die Mauer handelt, die die Neue Straße und die westliche Hälfte der Westernstraße umschließt, ergibt sich daraus, daß sich der hier genannte Hof eines Henning Bosse befindet „nedden vor dem Westerndore“ (d. h. innerhalb desselben). Auch die beiden Höfe des alten Heydeke von Rottorf und der Alheyt Godeke, die am Schelenberge lagen, müssen im neuen Stadtteil und zwar im S gesucht werden, wo das Gelände ziemlich erheblich ansteigt. Der Schelenberg wird auch um 1451 im Ratsbuche (S. 9) genannt; damals kaufte Gericke Pawel, Bürger in Braunschweig, einen halben Ferding (anscheinend verschrieben für: Mark) an Cort Bertrams Hause, belegen vor dem Schelenberge, nächst 4 β alt, die den Herren zu Lutter, d. h. dem Kloster zustehen, für 5 Mark. Wenn wir den genannten Berg genauer bestimmen wollen, so müssen wir davon ausgehen, daß im Ratsbuch noch von einem zweiten Berge innerhalb der Stadt die Rede ist, dem schon genannten Lindenberge, wo ich den Thie des ehemaligen Dorfes suche. Hans Becker wohnt 1475 und 1488 (RB S. 28 und 52) „tegen dem lindenberge“ oder „tegen der linde“. Nach einem Baume wird aber ein Berg in der Regel nur genannt, wenn solcher auf seiner Höhe oder einem Absatz steht. Es erscheint mir daher ausgeschlossen zu sein, den Lindenberg in der Gegend des Sacks zu suchen, wo die starke Steigerung bis über die Grenze der Stadt ununterbrochen anhält. Zudem lesen wir wieder im Ratsbuche auf S. 11, daß derselbe Gericke Pawel 1453 einen Ferding an Levis Smedes Hause auf dem Berge gekauft hat, und die Witwe des Smedes verkauft 1475 (RB S. 29) eben dieses Haus, das nun-

mehr als am Orte (d. h. an der Ecke) vor dem Mühlentor (es muß sich um Nr. 32 handeln) gelegen bezeichnet wird. Hier, wo der Berg einen Absatz zeigt, wird der Lindenberg am besten angesetzt. Dann bleibt für den Schelenberg nur der Sack übrig, und grade hier besaß das Kloster noch im XVI. und XVII. Jh. den Hof Nr. 41. Heute sind beide Bergnamen durch die Straßennamen verdrängt worden. —

Indessen läßt sich der Anbau in der Neustadt schon einige Jahre früher nachweisen. Die Hypothek, die Gereke Pawel, wie erwähnt, 1451 am Hause Cort Bertrams erwirbt, ist nicht die einzige in diesem Jahre. Die Eintragung erfolgt stets in derselben Form, z. B. S. 6 des Ratsbuches:

> Item Ghereke Pawel hefft eyn halve marck tinss an Hans Schermers huss und tobehorungen und scal sin de erste tinss negest V schillinge olt, de dat closter to Lutter daer ane hefft; dussen tinss schal ut geven de jenne, de de beteringe dusses [huses] hefft, alle iar eynen fferding upp sunte Mychaelis dach und eynen fferding to paschen, ok mach de besitter dusses huses dusse halven marck tinss alle iar aff kopen vor VI marck brunsw. penig mit verschulden tinss upp paschen edder upp sunte Michael dach, und Hans Schermer wel dyt vorgescreve gelt deme rade vorschoten. Datum anno 1 primo.

Außer Cort Bertram und dem zuletzt genannten Hans Schermer leihen sich im Jahre 1451 von Gereke Pawel: noch Hermann Richerdes, Tile Haneberges und Cort Bawuse, von Hennig Flegel: Hans Schapers die Summe von 5 bis 6 Mark gegen einen jährlichen Zins von einer halben Mark, der unmittelbar hinter einem Zins von 4 bis 6 β an das Kloster steht, 1453 wieder von Gereke Pawel: Lewis Smedes die Summe von 3 Mark gegen einen Zins von 1 Ferding, der hinter 18 β an das Gotteshaus (d. h. die Pfarre) und 1 β an den Rat steht, vom Kloster: 1451 Werner Schutten, Jürges Vullerdes und Hans Tileken je 3 Mark gegen einen Zins von 1 Ferding, der sogleich hinter dem Erbenzins folgt. Wenn man schon an sich bei diesen zehn Häusern an den Aufbau gelegentlich der Stadterweiterung denkt, so wird man darin noch mehr bestärkt, weil nicht weniger, als vier dieser Häuser, d. h. alle, bei denen überhaupt eine Ortsbezeichnung gegeben wird, im neuen Stadtteile lagen. Bei Cort Bertrams und Lewis Smedes Häusern war oben bereits das Nötige gesagt, Hans Schermers Haus ferner wird 1453 als auf dem Berge, 1465 (RB S. 6, 11, 16) als neben dem Eckhaus vor dem Mühlentor liegend angegeben, kann also nur Nr. 33 sein, Hermann Richerdes Haus, „dar he nu inne wohnt", 1482 auf der Neuen Straße, und daß es sich um dasselbe Haus handelt, auf das ihm 1453 eine Hypothek gegeben wird, ergibt sich wohl daraus, daß 1482 die Gebrüder Gereke und Albert

Pawel eine halbe Mark kaufen an „Metken, Harmen Richardes seliger dechtnisse nagelaten wedewen unde syner kinder hus“ (RB S. 41, 41), was doch nur eine Erneuerung der alten Hypothek zu sein scheint.

Drei der soeben behandelten Höfe liegen im Süden der Neustadt, also auf dem Teile derselben, der eben so unregelmäßig angelegt ist, wie die übrigen regelmäßig, und alle vier zahlen einen Zins an das Kloster, den wir wohl nach Analogie der anderen Fälle als Erbenzins ansprechen dürfen, der demnach das Kloster als Eigentümer des Grund und Bodens erkennen läßt.

Die Bedeutung der oben erwähnten Urkunde von 1454 liegt aber vor allem darin, daß sie uns — ein sehr seltener Fall — einen Einblick in den wichtigen Übergang von den alten zu ganz neuen Verhältnissen erkennen läßt. Außerhalb der Altstadt lag natürlich neben Garten- auch Ackerland. Man darf sich aber nicht wundern, wenn hier auch Acker*höfe* bestanden, die dann seit Zerlegung des Ortes in die Stadt und das Dorf zu *diesem* gehörten. In der Tat besaß das Stift nach der Urkunde auf dem Gebiet, das durch Aufführung der neuen Mauer mit zur Stadt geschlagen wurde, nicht weniger als 9 Höfe. Daß die hier angegebenen nicht etwa die bei der Neuanlage geschaffenen städtischen Grundstücke sind, ergibt sich hauptsächlich daraus, daß von der *bevorstehenden*, selbstverständlich stadtmäßigen *Bebauung* der Höfe so gut wie von dem innerhalb der Mauer gelegenen Acker die Rede ist. Nun ist es bei der Regelmäßigkeit wenigstens der Neuen Straße und bei der der Grundstücke, wie sie sich auch im neuen Teile der Westernstraße — und hier lag ja einer der Höfe — zeigen, ganz ausgeschlossen, daß die Verteilung der Bauernhöfe dazu gepaßt hätte. Es wird also nötig gewesen sein, diese Höfe in ihrem bisherigen Grundriß zu beseitigen und in den neuen Höfen aufgehen zu lassen. Offenbar hat aber nicht das Stift Lutter das sog. Grundstücksgeschäft bei diesem durch die 9 Höfe besetzten Gelände in der Neustadt gemacht, sondern der Rat der Altstadt, und es mußten sich nun Schwierigkeiten ergeben in Bezug auf die bisherigen Zinseinnahmen, auf die das Stift nicht verzichten wollte. Hätte man sich entschlossen, die 9 Bauernhöfe in ihrer alten Gestalt mit zu übernehmen, so wäre dies nicht nötig gewesen. Anders lag die Sache jedoch, sobald die Grundstücke zu Gunsten der Neuaufteilung zerschlagen wurden. Man ging den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege, daß die Stadt — und das ist der Sinn des Vertrages — die Zahlung des bisherigen Zinses übernahm und sich selbst dann an den Besitzern der neuen

Höfe schadlos hielt. Wie es mit dem Zehnten, den das Kloster von den Höfen bezog, gehalten werden sollte, ob auch er durch Vermittlung des Rates an dieses kam, wird nicht gesagt, sondern nur bemerkt, daß es damit, wie mit dem Zehnten sein sollte, den das Kloster von andern Häusern im Bleeke erhob.

Die Bestimmung der Urkunde von 1454 über die beiden dem Kloster gehörenden Höfe am Schelenberge wird sich auf die Grundstücke in der Nähe des Klostertors beziehen, wo im Gegensatz zu der sonstigen Anlage im Süden vollkommene Regelmäßigkeit herrscht.

Wenn übrigens der Abt Heinrich von Königslutter 1462 an die v. Kißleben einen Lehnsbrief ausstellt u. a. über den Mönchehof zu Schoderstedt und Haus wie Hof hinter dem Spielhaus, so wird eben der frühere Besitzer des (Schoderstedter) Mönchehofs sich um 1450 irgendwo in der Neustadt angesiedelt, aber sehr früh das dazu gehörige Ackerland aufgegeben haben; es wäre dies der erste nachweisbare Fall, daß Haus und Acker von einander getrennt wurden. Hermann Schulten, der sein Haus hinter dem Spielhaus (Nr. 174) an die v. Kißleben 1462 verkaufte, muß als Altbürger betrachtet werden. — Es widerspricht nicht der obigen Annahme, daß die Schoderstedter geschlossen ihr Dorf verließen und in die Stadt zogen, wenn die Ausführung des betreffenden Beschlusses sich eine Reihe von Jahren hinzog; schon der Umstand, daß ein großer Teil des neuen Stadtgebietes nicht neu vermessen und verteilt wurde, zeigt, daß wir hier mit einer nicht ganz kurzen Zeit der Entwicklung zu rechnen haben[1]).

Die Untersuchungen über die Geschichte der Höfe von Königslutter sind dadurch so außerordentlich erschwert, daß die Erbregister, die Bode noch um 1840 benutzt hat — er erwähnt solche von 1549, 1599, 1604, 1650 —, sämtlich verschollen sind und sich nur ein undatiertes, von Bode nicht benutztes aus der ersten Hälfte des XVI. Jh. im Landeshauptarchiv erhalten hat. Das, was Bode aus den Erbregistern mitteilt, genügt in keiner Weise, da er die Bedeutung der Geschichte namentlich der Schoderstedter

---

1) Aber bezeichnend ist es doch, daß Abt Heinrich zu Lutter 1456 eine Memorie stiftet zum Andenken an den verstorbenen Schoderstedter Pfarrer Berthold, und daß der zeitige Pfarrer zu Schoderstedt wohl in Oberlutter, Lutter, Lauingen und Rottorf Memorien halten soll, daß jedoch von Schoderstedt selbst hier nicht die Rede ist; man wird annehmen dürfen, daß die Kirche des Dorfes, die, wie wir oben sahen, eine berühmte Ablaßkirche gewesen war, sehr bald nach dem Aufgeben des Ortes nicht mehr regelmäßig zum Gottesdienst benutzt worden ist.

Höfe nicht erkannt hat, sondern ist nur im Stande, uns zu zeigen, wie wertvoll grade für Königslutter diese Quelle sein könnte.

Immerhin reichen die hier gebotenen Auszüge aus, um in Zusammenhang mit den Listen des Protokolls der Seeinteressenschaft eine Reihe von Schoderstedter Höfen ihrer Lage in der Neustadt nach festzustellen.

Nach dem Höfeverzeichnis von 1748 gehörte damals der Große Hilligenhof der Witwe Friedrich Kirchhofs, doch ist deren Name später ausgestrichen und durch den des Joh. Eberh. Horn ersetzt worden; dieser aber besaß nach der Ortsbeschreibung von 1761 und der Vierteleinteilung von 1769 das Grundstück Nr. 137 in der Neuen Straße, und zu diesem Grundstück gehörte ursprünglich ein jetzt zum Nebengrundstück Nr. 136 gezogenes Hofgebäude, das, als Stall, wie es scheint gebaut, in neuerer Zeit in eine Scheune verwandelt, nach dem Hofe Nr. 137, aber demnach doch an seiner eigentlichen Frontseite, als Schwellinschrift die Anfangsbuchstaben des bekannten Verses: Wer Gott vertraut usw. und die Namen: Burchard Kirchof Anna Schwenes d. 21 Iuly 165(7) trägt. Ein anderer Burchard Kirchhof wohnt nun schon 1559 auf der Neuen Straße (RB S. 36a); denn ein Haus auf ihr lag zwischen Borchert Kirchhof und Hans Friderykes, und 1581 (RB S. 92) gibt Mathias Kirchhof das Haus zwischen Hans Friederichs und Lor. Karstens (wohnt 1594 nach dem RB S. 116 auf der Neuen Straße) an die Kinder seines verstorbenen Bruders Burchard K. Das Erbregister von 1549 aber gibt an: „Henni Kerkhoff hat von dem Abte daselbst 4 Hufe L., zinst 4 Schfl. Weitzen, vier Schfl. Rogken, 2 Schfl. Habern. Noch hat ehr Lehengut von m. g. H. 1/2 Hufe und von den von Wenden Lehngut 1/2 Hufe“, und das, sonst nur in Kleinigkeiten abweichende undatierte Erbregister fügt als weitere Besitzung Henning Kirchhofs hinzu: „item 1 wort, geheten der olde grote hilligen hoff, zinst 4 β alt“. Also fällt der Große Hilligenhof mit dem Hofe Nr. 137 zusammen.

Ferner besaß nach dem Erbregister von 1549 Hans Heiken (!) vom Kloster Mariental 4 Hufen, sicher dieselben 4 Hufen, die das Kloster 1264 in Schoderstedt erworben hatte; den im Verzeichnis von 1748 als Meierhof des Klosters bezeichneten Hof bewirtschaftete damals Joh. H. Kerrl, der 1761 das Haus Nr. 1 bewohnte, den Acker aber in diesem Jahre nicht mehr besaß, da die 127 3/4 Morgen ebenso, wie 1806, als auswärtiger Besitz des Klosters angegeben werden. Der Hof lag nun im XVI. und XVII. Jh. an der Ecke der Neuen- und Westernstraße. Nach

dem RB (S. 105, 113, 122) läßt Heinr. Heideken 1586 sein zwischen Hans Rolifes und der alten Scheune nach der Neuen Straße wärts gelegenes Haus mit dem abgezogenen Hofwinkel, mit Ausnahme einer Leibzucht (1/2 Hufe und 12 Schwaden Gras im „Sehe“ [ein Zeugnis für den Charakter des Hofes als Schoderstedter], offenbar auch der zu einer Wohnung eingerichteten Scheune; s. u.), an Joh. Breust auf; dieser jedoch verkauft 1591 das erst von Heidecke gekaufte, zwischen Hans Lehners und Heinrich Heideckens Witwe gelegene Haus samt Acker und Wiesen, wie sich der neue Besitzer mit dem Abt von Mariental, dem die Zinsen davon gebühren, vereinigen kann, und so, daß Heideckens Witwe ihr Land gemäß dem darüber aufgerichteten Kaufbriefe behält, an Heinr. Buchheister, und dieser wieder verkauft 1601 einen Teil seines auf der Westernstraße gelegenen Hauses an Ewert Giesecke, doch wechselt es 1603 noch zweimal den Besitzer. An sich könnte es sich hier sowohl um Nr. 93 als um Nr. 148 handeln, doch kommt für dieses letzte ein anderer Schoderstedter Hof in Betracht, der Holtnicker Hof, der bei seiner ersten Erwähnung übrigens bereits im Besitz der v. Strombeck erscheint. 1748 bewirtschaftete ihn Zacharias Küster und dieser wohnte wenigstens 1761 an der westlichen Ecke von Neuen- und Westernstraße, in Nr. 148, einem der ältesten Häuser der Stadt von 1603/4 mit großem Einfahrtstor. Im XV. Jh. besaß das Eckhaus Hermann Asche; 1476 u. 1489 (RB S. 33 und 55) lag dessen Haus nämlich an der Neuen Straße und wird beidemal zugleich als Orthaus vor dem Westerntore bezeichnet, was doch nur auf dieses bezogen werden kann. 1495 (RB S. 60) läßt dieser aber sein Haus an Tile Weferlinges auf, und nun besaß 1549 Henni Webeling, vermutlich ein Sohn des eben Genannten, den Strombeckschen Hof mit 3 Hufen. Die Kette schließt sich also auch hier, und mich kann in der Schlußfolgerung, Nr. 148 sei der Strombecksche Hof, auch der Umstand nicht irre machen, daß Hennig Wefeling 1530 (RB S. 69) das bei dem Markte zwischen Luder Eggerdes und Hennig Syverdes gelegene Haus (es muß sich um Nr. 11 handeln) an Jurgen Solter aufläßt; denn hier wird neben Hennig Wefeling als Verkäufer seine Frau mitgenannt, so daß also eigentlich diese im Besitz des Hauses war.

Das Haus auf der Westernstraße neben dem Marientalschen Hofe, also Nr. 92, besaß 1586 (RB. S. 105) Hans Rolefes und dieser bewirtschaftete 1549 einen Hof des Klosters Königslutter mit 2 1/2 Hufen nebst 3 Fuder Heu, der schon wegen des Heus als Schoderstedter Hof anzusprechen ist, obwohl wir ihn unter den 36 den Namen nach überlieferten nicht mehr feststellen können.

Ein sicher Schoderstedter Hof ist ferner Nr. 58 auf der Neuen Straße; nach der Beschreibung von 1761 war er nebst zwei anderen Höfen mit dem Hofe Nr. 5 in Oberlutter vereinigt, alle vier aber werden 1806 als Schoderstedter bezeichnet, nur daß wir nicht im Stande sind, einen bestimmten dieser vier Höfe auf ihn zu beziehen.

Wir werden unten schließlich noch nachzuweisen haben, daß der in Oberlutter liegende Hof Nr. 5 gleichfalls ein sicher Schoderstedter Hof ist, nämlich der „Gegen den Föhrde"; es mag aber gleich hier darauf hingewiesen werden, daß er als einziger außerhalb der Stadt brauberechtigt war und daß er aus diesem Grunde mit samt dem Braurecht ausnahmsweise aus der Stadt verlegt worden sein muß. Das läßt aber darauf schließen, daß der Hof in der Stadt aus einem nicht näher bekannten Grunde und zu einer nicht mehr nachzuweisenden Zeit wüst geworden ist und deshalb sein Braurecht verloren hat; wenn wir nun aus der Beschreibung von 1761 erfahren, daß die Grundstücke Nr. 138 bis 140 auf der Neuen Straße erst später aus einer wüsten Stelle entstanden sind, so liegt es nahe, hier die ursprüngliche Lage des Schoderstedter Hofes „Gegen den Föhrde" zu suchen; seine Größe entspricht der der anderen Schoderstedter Höfe auf der Neuen Straße.

Wenn wir in den meisten der behandelten Fälle sahen, daß die Schoderstedter Höfe wenigstens bis in das XVIII. Jh. hinein an der einmal eingenommenen Stelle verblieben, so zeigt doch schon das Beispiel des erwähnten Hofes Nr. 5 in Oberlutter, daß auf der anderen Seite auch eine Verlegung stattfinden konnte, und darauf müssen wir noch näher eingehen.

Bei Nr. 5 handelt es sich um den sog. Großen Hof, der auch nach der benachbarten Brücke über die Lutter den Namen Die Brücke trug. Wir sahen schon, daß hier drei weitere Höfe vereinigt waren, und zwar außer Nr. 58 in der Stadt die oberlutterschen Höfe Nr. 4 und 6. Über diese vier Höfe aber gibt das Verzeichnis der Schoderstedter Höfe von 1806 Folgendes an: „Brauer Bürgerschaft, olim Brücke: Gegen den Föhrde, Nottbom, Vor dem Wasser, Über dem Wasser". Bode teilt nun aus einem Lehnsbrief der v. Veltheim-Harbke vom Jahre 1804 mit, daß vor Hildebrand, der diesen Hof 1761 besaß, die Engelbrechtsche, vor dieser die v. Marenholtz als ursprünglich v. Steinbergsches Lehen die Brücke besessen hätten, die dann an die v. Veltheim übergegangen wäre und aus 3 Hufen Landes und 10 Morgen 73 Ruten Wiesen bestanden haben müßte. Nach dem Verzeichnis von Schoder-

stedter Höfen von 1748 aber war Engelbrechten Eigentümer, Peter Kerl nebst Consorten Besitzer des Hofes „Gegen dem Vöhrde“, der also mit Nr. 5 in Oberlutter gleich zu setzen ist, aber zuerst in der Neustadt gelegen hat (s. S. 15). Wie die anderen drei Höfe zu verteilen sind, läßt sich ohne die späteren Erbregister nicht bestimmen; nur kann man sagen, daß auch der Hof Nr. 58 in der Stadt, den nach den Erbregistern von 1549 und 1599 Karsten Luffen, um 1750 der Brauer Joh. Friedr. Wolff, 1761 der Advokat Wolff als Meierhof der v. Weferling mit 2 Hufen und 4 Wiesen besaß, nach obigen Angaben eben zu den Schoderstedter Höfen gehörte. Er ging nach dem Tode des cand. iur. Wolff (1764 13/6) im Erbgange auf den Kommissar Hildebrand über.

Außer dem Hofe Brücke besaß Oberlutter nach der Beschreibung von 1761 nur noch einen größeren Hof Nr. 29, der damals im Besitz der Erben des 1758 verstorbenen Kämmerers Cupeitz war. Als Teile dieses Hofes werden angegeben: 1 freie Asseburgische und 3 contribuale Müllersche Hufen als Lehnsland, sowie 15 Morgen von Fürstlicher Kammer.

Wir sind nun noch im Stande, diese drei Bestandteile ihrer Herkunft nach festzustellen. Im Verzeichnis der Schoderstedter Höfe von 1748 sind der Nordmanns- und der Sadelhof als Eigentum und Besitz der Cupeitz „wegen Hahnen“, in dem von 1806, das den Sadelhof als Besitz der v. Lauingen, den Nordmannshof als solchen eines gewissen Herzer angibt, der Dieter von Lauingen-Hof als Eigentum der v. Lauingen, d. h. der im XVIII. Jh. geadelten Müller von Lauingen bezeichnet. Die asseburgische Hufe begegnet uns in dem von Bode ziemlich vollständig wiedergegebenen Erbregister von 1549: „Heinrich Raven von den Hanen zu Süppling 1 Hufe asseburgsches Lehen, zinst 2 Scheffel Roggen“; die 15 Morgen ebenda „Hans Meus von den Hanen in Süppling ½ Hufe, Hauptzins dem Kloster Königslutter“; es handelt sich also um den Nordmanns- und den Sadelhof, von denen der zweite eben wegen seines Namens sich mit der asseburgischen Hufe decken wird. Die drei Hufen Müllersches bzw. v. Lauingisches Lehen besitzt nach den Erbregistern: 1549 Luder Eggerdes, 1604 Paul Schmidt, 1650 Paul Harcke, und ein von Bode mitgeteiltes Kirchenvisitationsprotokoll der Klemenskirche von 1717 sagt: „Von Henning Harcken (vermutlich dem Sohne und Erben Paul Harcken) sei niemand mehr vorhanden, das Haus, worin er gewohnt, sei ein Meierhof der v. Schenken (den Erben der 1629 ausgestorbenen v. Lauingen), von welchen es Cupeitz Erben aus Lutter ehemals gekauft, und sei

der üble Administrator Harcke weggejagt, und haben das Haus niederreißen lassen".

Wir sehen also, daß hier nicht weniger als drei Schoderstedter Höfe, die noch im XVI. Jh. von einander getrennt waren, im XVIII. in eine Hand gekommen waren; aber wir können weiter feststellen, daß eine Trennung von Hof und Land bei dem Lauinger Hofe schon 1549 stattgefunden hatte. Denn Luder Eggerdes wohnte 1530 am Markte, und wenn seine Söhne Hans und Cosmas im Jahre 1579 ihr väterliches Erbe mit ihren Schwägern in der Weise teilen, daß Haus, Hof und die Mühle den Brüdern verbleibt, so darf man wohl an das Grundstück Nr. 12 denken, das, wie wir sahen, ein Mühlengrundstück war und besonders vor der Zeit der Erbauung der Häuser Nr. 72 und 73 (also vor 1571) in der Tat am Markte lag, auch 1769 zum Marktviertel gehörte, während es jetzt freilich als ein Grundstück der Marktstraße zu gelten hat. Über den Hof Hermann Schultens, bei dem schon 1462 etwas ähnliches anzunehmen ist, ist oben S. 12 das Erforderliche gesagt.

Überblickt man dann nochmals die Übersicht über die Schoderstedter Höfe vom Jahre 1806, so erkennt man erst den vollen Umfang der Besitzverschiebungen seit der Übersiedlung der Schoderstedter Bauern; es wird sich Gelegenheit bieten, darauf noch zurückzukommen.

Die Übersiedlung der Bewohner eines Dorfes in die benachbarte Stadt ist ein Ereignis, wie es sich ungezählte Male wiederholt, aber in Königslutter und Schoderstedt liegt der äußerst seltene Fall vor, daß diese Bewegung sich zeitlich genau bestimmen läßt und daß sie noch volle vier Jahrhunderte lang in Erscheinungen des Rechts- und Wirtschaftsleben greifbar geblieben ist. Vor allem dürfen wir schon jetzt sagen: Das Dorf ist nicht allmählig verlassen worden, sondern die Bewohnerschaft hat gemeinschaftlich die Übersiedlung vollzogen, selbstverständlich nicht, ohne daß vorher längere, eingehende Verhandlungen stattgefunden haben, über die uns nichts überliefert worden ist, die aber, wie wir sehen werden, sich doch noch mit Sicherheit erschließen lassen.

III.
Die Braugerechtigkeit.

Es ist bekannt, welche Bedeutung das Brauwesen vordem in Königslutter besessen hat; das berühmte Ducksteinbier erhielt seine besonderen Eigenschaften durch das ungewöhnlich harte, kalkhaltige Wasser der Lutter, war also seiner Herstellung nach

an diesen einen Ort gebunden. Nur so verstehen wir es, daß das Bier im XVIII. Jh. in so großen Mengen (s. d. Anhang) und so weithin ausgeführt worden ist. Unsere Kenntnisse von dem Brauereibetrieb gingen bisher nicht über das genannte Jahrhundert hinaus[1]).

Indessen glaube ich, daß man mit dem Beginn des Brauereibetriebes noch ganz wesentlich höher hinaufgehen kann. Wenn wir uns auf dem Plan im Niedersächsischen Städteatlas die mit rot versehenen Grundstücke mit Braugerechtigkeit näher betrachten, so bemerken wir, daß in der Altstadt mit gewissen Ausnahmen jedes Haus ein Brauhaus war; aber gerade die Ausnahmen sind in hohem Maße lehrreich. Denn selbstverständlich sind n i c h t brauberechtigt der Pfarrhof (Nr. 181), das Haus, das sich der Kantor unter Nr. 176 auf Grund und Boden der Kirche erbaut hat, dazu die Häuser Nr. 178 und 182, die gleich 176 von Lasten frei und wohl auch erst später auf gleichem Grund und Boden erbaut sind, ferner die Schule (Nr. 180), das Pfarrwitwenhaus (Nr. 177), das Rathaus (Nr. 175) die Badstube (Nr. 14, wie die Stadtbeschreibung von 1761 angibt), der fürstliche Mummenkrug (Nr. 15), sodann die beiden Mühlen (Nr. 12 und 20).

Anders liegt die Sache bei Nr. 174. Zwar kann es durchaus nicht auffallen, daß dieser Sattelhof der Herren von Kissleben ebensowenig Braurecht besitzt, wie die beiden andern adligen Höfe der Herren von Schwarzkoppen und von Knesebeck (Nr. 23 und 183). Denn es handelt sich bei der Brauerei um ein b ü r g e r l i c h e s Gewerbe, das dem Adel nicht ohne weiteres zusteht. Aber hier sahen wir, daß die von Kissleben den Hof, mit dem sie dann 1462 vom Abte belehnt wurden, erst einem gewissen Hermann Schulten abkaufen mußten, und dieser wird das Braurecht besessen haben. Indessen sehe ich in der Annahme keine Schwierigkeit, daß eben durch den Übergang des Hofes aus bürgerlichem in adligen Besitz das ursprüngliche Braurecht erlosch.

Nr. 171 und 172 ferner liegen außerhalb des Kuhtores, gehören also nicht mehr zur Altstadt.

Aber auch bei Nr. 72 und 73 läßt sich ein besonderer Grund dafür finden, daß ihnen das Braurecht fehlte. Das Haus Nr. 72, im Jahre 1571 unmittelbar nach dem großen Brande errichtet, be-

1) Nur hat schon Lüders auf das Haus Nr. 36 aus dem Jahre 1573 (zuerst las Lüders fälschlich 1513) aufmerksam gemacht, das von Anfang an auf Brauereibetrieb eingerichtet gewesen sei. Im Ratsbuch ist Luttersches Bier zuerst beim Jahre 1597 (S. 118) erwähnt, aber schon 1530 (S. 70) ist die Rede davon, daß eine Bezahlung geleistet sei mit allen „brawvetten" d. h. Braufässern.

sitzt auch an der nordöstlichen Ecke, wo es jetzt an das Haus Nr. 73 stößt, eine sog. Eckknagge, die ein untrüglicher Beweis dafür ist, daß das Haus ursprünglich im N frei lag; das wird weiter auch dadurch erwiesen, daß die Häuser in unsrer Gegend nur an den Straßenecken, wo sie notgedrungen mit zwei Seiten an der Straße stehen, auch eine Giebelseite dieser zuwenden. Indem Nr. 72 dieser Regel widerspricht und die östliche Schmalseite mit dem Giebel der Straße zuwendet, ohne doch mit der nördlichen Längsseite frei zu liegen, bestätigt es unsern Schluß, daß das Haus Nr. 73, das aus dem Jahre 1674 stammt, erst damals dem andern vorgebaut ist. Also ist das Grundstück Nr. 73 erst in verhältnismäßig später Zeit dem Markte abgewonnen worden und hat deshalb auf das Braurecht verzichten müssen. Aber auch Nr. 72 muß später Entstehung sein. Zwischen ihm und dem Nachbarhause Nr. 71 im S geht die Twete von der Neuen Straße zur Marktstraße. Wie man sieht, liegt sie nicht in der graden Verlängerung der Mittelgasse, sondern setzt sich rechtwinklig gegen diese und umgeht das Grundstück Nr. 71. Unzweifelhaft hätte sie dies auch bei Nr. 72 getan, um dann gleich auf den Markt zu gelangen, wenn das Haus eben damals bereits gestanden hätte. Denn dieser schmale Durchgang ist doch, je länger er ist, ein um so größerer Notbehelf, den man gewiß gern vermieden hätte. Anders liegt nun die Sache bei Nr. 74. Auf diesem ruht Braugerechtigkeit, obwohl selbstverständlich auch dieses Haus erst erbaut sein kann, als man Nr. 73 dem Markte abgewann. Aber ein Blick auf den Plan lehrt, daß der im XVIII. Jh. und jetzt zu Nr. 72 gehörende Garten ursprünglich Bestandteil von Nr. 74 gewesen sein muß, das in seiner ganzen, dem Garten entsprechenden Breite auf den Markt sah, und als nun erst Nr. 72, dann besonders Nr. 73 erbaut wurden, was gewiß nicht ohne Einverständnis mit dem Besitzer von Nr. 74 geschah, wurde diesem das Recht zuteil, nunmehr auch sein Haus auf den Markt zu stellen, das natürlich die Braugerechtigkeit behielt. Nr. 75, später aus dem Grundstück 74 abgetrennt, blieb dagegen ohne das Recht. Der Markt reichte also nach meiner Annahme vor dem Jahre 1591 bis zur Twete, die unmittelbar auf ihn stieß, und das ergibt sich weiter aus der Vierteleinteilung, die außer Nr. 74 auch 72 und 73 zum Marktviertel rechnet. Schließlich fehlt in der Altstadt auch den kleinen Grundstücken Nr. 81 bis 85, 162 bis 164 an der östlichen Hälfte der Westernstraße die Braugerechtigkeit, während Nr. 80 und 165 solche besitzen. Auch hier lehrt wieder ein Blick auf den Plan, daß diesen beiden letzten Grundstücken der Hof stark verkümmert

ist, daß sie aber sofort in die richtige Reihe mit den Nachbargrundstücken am Markte rücken, wenn man annimmt, daß jene kleinen Grundstücke durch Aufteilung aus den Höfen der großen Marktgrundstücke entstanden sind, und das findet durch die bereits erwähnte Zuteilung der fraglichen Grundstücke zum Marktviertel sehr erwünschte Bestätigung. Überall da also, wo die Braugerechtigkeit in der Altstadt fehlt, wird ein bestimmter Grund dafür entweder in der Sonderart des betreffenden Hofes oder in der Entstehung des Hofes in der Zeit nach Verteilung des Baurechts zu suchen sein. Wir werden noch sehen, welche Schlüsse daraus zu ziehen sind, daß es in der Altstadt eigentlich nur brauberechtigte Bürgerhäuser gab.

Anders liegen die Verhältnisse in den neuen Stadtteilen. Hier reihen sich die Brauhäuser nur in dem westlichen Teil der Westernstraße, am Gänsemarkt und den Kattreppeln (abgesehen von deren südlichen Teil neben dem Tore) nahezu lückenlos an einander, während in der Neuen Straße außer dem für sich liegenden Hause 105 eine Gruppe von 3 Grundstücken, wie wir oben vermuteten, nämlich Nr. 137, 141 und das dazwischen liegende, später geteilte Grundstück, lag, und zwei, nämlich Nr. 146/7, sich unmittelbar an die Gruppe in der Westernstraße anschließen. Bei einer Zählung nun der Brauhäuser in den neuen Stadtteilen ergab sich die überraschende Tatsache, daß ihrer, wenn wir den Hof Nr. 5 in Oberlutter dazu zählen, genau ebensoviele sind, wie es Schoderstedter Bauernhöfe gab, nämlich 36. Man muß schon ein Zweifler von Beruf sein, wenn man sich dem nahe liegenden Schluß entziehen will, daß den Schoderstedtern Bauern bei ihrer Übersiedlung in die Stadt insgesamt gleich das Braurecht verliehen worden ist, und daß wir in den Brauhäusern der Neustadt zugleich die Stellen zu suchen haben, an denen sie sich im XV. Jh. ansiedelten. Hierbei ist nur der mehrfach schon genannte Hof Nr. 5 in Oberlutter, der ehemals Schoderstedter Hof „Gegen den Föhrde“ auszunehmen; daran, daß er zuerst gleichfalls in der Stadt gelegen hat, kann nicht gezweifelt werden, er hat sich aber bei der Herübernahme der Braugerechtigkeit eine Beschränkung im Braugewerbe gefallen lassen müssen, insofern der Inhaber wohl, soviel er will, brauen kann, „nur daß das Bier, außer was in dem Hause versellet wird, aus dem Lande verfahren werden muß, und keine einheimische Krüger davon nehmen dürfen“, wie es in der Ortsbeschreibung von 1761 heißt. Es ist hier einmal eine Ausnahme gemacht, die sich aber erklärt, wenn wir annehmen, daß, als der Hof aus der Stadt verlegt wurde, dessen Stätte wüst

geworden ist und daher die Braugerechtigkeit an sich eingebüßt hat. Es stand aber nichts im Wege, daß das Braurecht einer aufgegebenen Stelle ausnahmsweise und auf Grund einer besonderen Vereinbarung nach der neuen Stelle mit hinübergenommen werden konnte. Grade, weil es sich nur um einen Fall handelt, sind wir zu der Vermutung berechtigt, daß auch hier die Ausnahme die Regel bestätigt.

Im allgemeinen ist jedenfalls das Braurecht bei der Hausstelle verblieben, der es einmal verliehen worden war. Dagegen hat, wie oben gezeigt worden ist, eine Trennung des Hauses und der ursprünglich dazu gehörigen Länderei öfter und anscheinend ohne Schwierigkeiten stattfinden können.

Wenn nun sämtliche Höfe der Altstadt — jene Ausnahmen abgerechnet — das Braurecht besaßen, und dieses sämtlichen Schoderstedter Bauern bei ihrer Übersiedlung in die Stadt verliehen wurde, so scheint mir eigentlich schon damit bewiesen zu sein, daß das Braurecht der Altstadt bereits vor jener Übersiedlung bestand. Das ergibt sich aber noch aus einer ganz anderen Erwägung.

Man kann die Beobachtung machen, daß der an seinen mannigfachen Krümmungen erkennbare natürliche Lauf der Lutter bei der Anlage der Grundstücke an der Ostseite der Altstadt in der Weise benutzt wurde, daß die Höfe über den Bach hinausgingen; war dies schon für den allgemeinen Wirtschaftsbetrieb von Bedeutung, so vollends für die auf den Höfen betriebene Brauerei. Von Nr. 7 ab aber wurde ein sog. Augang, d. h. Wassergang abgeleitet, der nun auch über die Höfe 7 bis 1 ging. Für die Westseite der Altstadt, wo der natürliche Bachlauf nicht in Frage kam, wurde schon oberhalb der Herrenmühle (Nr. 31) ein Augang abgeleitet, der aus dem Hause Nr. 35 als kleiner Kanal noch heute heraustritt, quer über den Gänsemarkt und dann über die Grundstücke von Nr. 64 bis 80 (in dessen ursprünglicher Ausdehnung bis zur heutigen Nr. 85) und nach Überschreitung der Westernstraße von Nr. 165 (wiederum in dessen ursprünglicher Ausdehnung bis Nr. 162) bis 171 läuft. Diese sowie die anderen Augänge, die noch deutlich zu verfolgen und deshalb in dem Grundriß der Stadt (Niedersächs. Städteatlas Tf. XI 19) eingetragen sind, fehlen leider in der Flurkarte, doch ist wenigstens der westliche Augang der Altstadt für das XV. Jh. im Ratsbuch mehrfach bezeugt. Henning Berlins Haus ist belegen in der Westernstraße „by dem water“ (1469 RB S. 18), Heinrich Smedes Haus an dem beke in der Westernstraße (1472, RB S. 26) und Heinrich von

Einbecks Haus ebenda „uppe dem beke in der suderen rige“, also = Nr. 83, das damals bereits vom Grundstück Nr. 80 abgetrennt gewesen sein muß (1481, RB S. 40). Dieser Augang sichert zugleich also den Brauereibetrieb für das XV. Jh. Aber als er angelegt wurde, kann eigentlich noch keine Rede von den Brauhäusern Nr. 57 bis 63 gewesen sein; denn es wäre ein Leichtes gewesen, wenigstens diese von dem Augang berühren zu lassen. Ich schließe also auch daraus, daß der Brauereibetrieb älter ist, als die Erweiterung der Stadt um 1450.

Ein dritter Augang, der aus dem Hause Nr. 44 austritt, vor der östlichen Häuserreihe der Neuen Straße in ihrer südlichen Hälfte entlang läuft, auf dem Hofe Nr. 105 einbiegt und nun mit dem zweiten Augang vereinigt wird, ist ersichtlich späteren Ursprungs und nur des genannten Hofes wegen angelegt, der brauberechtigt war, und dessen stattliches Wohnhaus aus dem Anfang des XVIII. Jh. 1761 der Justitiarius Jürgens bewohnte.

Ganz für sich bestand schließlich der vierte Augang. Dieser kam aus dem später trocken gelegten Glockenteiche, ist aber jetzt noch unter dem Namen Renne bekannt. Er trieb die zu Oberlutter gehörige Lohmühle (Nr. 30), die als solche eingegangen ist, überquert den Weg, der vor der ehemaligen Stadtmauer entlang geht, läuft unweit derselben über sämtliche Grundstücke der Westreihe der Neuen Straße, durchquert auch die Westernstraße in der Nähe des Tores, um schließlich sich mit dem zweiten Augang zu vereinigen und mit ihm zusammen die eingegangene Walkmühle im N der Stadt (nach ihrem ehemaligen Besitzer Eisenmühle genannt) zu treiben. Da in den oben erwähnten Angaben stets nur von einem Beke die Rede ist, so möchte ich glauben, daß der vierte Augang damals noch nicht bestand. Dagegen muß dies im XVI. Jh. der Fall gewesen sein, da das Ratsbuch S. 113 im Jahre 1591 folgende Eintragung hat: Benedikt und Clemens Prillwit lassen ihrem Bruder Hans das väterliche Grundstück auf der Neuen Straße, das zwischen Zach. Gildeners und des Superintendenten Benedikt Cuppes Häusern lag, auf, doch übernimmt Hans nicht allein die Verpflichtung, den Vater bei sich zu verpflegen, sondern zahlt seinem Bruder Benedikt eine Summe Geldes und überläßt Clemens 2 Span und den Dorweg sowie den Gang zum Wasser nach den damals geschlagenen Pfählen. Das kann sich, wie ein Blick auf den Plan zeigt, nur auf den vierten Augang beziehen.

Man darf sich nicht wundern, daß man bei der Stadterweiterung und der Erteilung des Braurechts an die Schoderstedter Neu-

bürger nicht auch sofort für diese die gewiß sehr erwünschten Augänge anlegte. Das wird wohl seine Schwierigkeiten gehabt haben, und in der Tat haben die meisten Brauhäuser an der neuen Westernstraße, an Kattreppeln und Gänsemarkt das für den Braubetrieb nötige Wasser sich stets herbeiholen müssen. Erst als man auch die Renne zu diesem Zwecke auf die Grundstücke an der Westseite der Neuen Straße leitete, konnte man wenigstens die Häuser Nr. 58 (vielleicht auch 57), 137, 138/140, 141, 146/9, 152 unmittelbar mit Wasser versehen; doch fragt es sich noch, ob auch das Wasser der Renne den für den Duckstein nötigen Kalkgehalt hatte, ob also dieser Augang überhaupt für die Brauerei gebraucht wurde. Sehr bezeichnend ist es, daß der dritte Augang (s. S. 22) ausschließlich für das Grundstück Nr. 105 abgeleitet wurde; man mochte fürchten, durch Anschluß aller der neuen Brauhäuser an die Lutter dieser zu viel Wasser zu entziehen.

Der Umstand, daß also schon für das XV. Jh. mit der Ducksteinbrauerei gerechnet werden muß, führt uns aber noch weiter hinauf. Sollte nicht bereits bei der Erhebung des Dorfes zur Stadt dies Gewerbe eine entscheidende Rolle gespielt haben? Es ist freilich nicht zu übersehen, daß schon die Lage des Ortes an einer der bedeutendsten Heerstraßen von Einfluß darauf gewesen ist. Königslutter liegt etwa in der Mitte zwischen Braunschweig und Helmstedt, von jenem 3, von diesem 2 Meilen entfernt. Wenn wir nun bedenken, daß 5 Meilen die durchschnittliche Tagesreise im Mittelalter für den Wagenverkehr bedeuten, so werden die Fuhrleute, die am Morgen von Braunschweig abfuhren, in Königslutter zu Mittag gerastet haben, und dem entspricht auch das Bestehen des Mummenkruges, der grade für den Fremdenverkehr eingerichtet war und allein „herbergen“ durfte. Ich glaube jedoch nicht, daß dieser Durchgangverkehr für sich schon genügend gewesen wäre, um die Bauern des Dorfes zu Bürgern zu machen, und da wir sonst zu keiner Zeit von erheblichem Handel in Königslutter hören, so bleibt keine andere Annahme als die, daß der Brauereibetrieb den Ausschlag gegeben hat. Es ist doch sehr auffallend, daß in der Altstadt von kleinen Handwerkern, wie sie in keiner Stadt fehlen, nicht die Rede sein kann. Denn solche pflegen das den Vollbürgern zustehende Braurecht nicht auszuüben, das doch wie wir sahen, auf allen Höfen der Altstadt, die nicht aus anderen Gründen davon ausgeschlossen waren, ruhte. Da aber das Braurecht offenbar als etwas unverrückbar Festes galt, das weder durch Vermehrung noch durch Verminderung dem Wechsel unter-

worfen war, so muß angenommen werden, daß **bei der Gründung der Stadt alle Einwohner Vollbürger wurden**, daß ganz ähnlich, wie es sich bei der Aufnahme der Schoderstedter Bauern wiederholte, sämtliche Bauern mit dem Bürgerrecht zugleich auch das Braurecht erhielten. Es ist ja selbstverständlich, daß die Eigenschaften des Lutterwassers für die Herstellung von Bier schon immer bekannt waren, im Anfang des XIV. Jh. aber scheint man die für den Hausgebrauch bestimmte Herstellung in solche für die Ausfuhr verwandelt zu haben, ein Vorgang, der sich ja sehr einfach erklären läßt. Die Zahl von 39 bzw. 40 Bauern (wenn die vermutlich eingegangene Stelle Nr. 174 hinzugerechnet wird) ist angesichts der Zahl von 36 Schoderstedter Bauern um so weniger zu beanstanden, als die Maße der noch in die Zeit des dörflichen Charakter des Ortes hinaufreichenden Kirche auf eine große Anzahl von Pfarreingesessenen schließen läßt. Weizenbier ist den Deutschen von jeher bekannt gewesen, und daß der Duckstein früh zu Ruhme kam, nimmt bei seiner Güte nicht wunder.

Um so mehr aber fällt auf, daß die Bürger der Altstadt sich dazu entschlossen, ihr einträgliches Braurecht den Schoderstedtern zuzugestehen; nur die Not wird sie dazu getrieben haben. Aus glaubwürdigen Nachrichten des XVII. Jh. ergibt sich nun, daß seltsamerweise **die Altstadt gar keinen Acker besessen hat**, sondern daß aller Acker, der zu Königslutter gehörte, Schoderstedter Flur war. Und doch begegnet uns mehrfach in den Urkunden Acker, der zu Unterlutter gehört. So hatte Gebhard von Berfelde nach dem Lehnsregister Herzog Ottos von 1318 (Sud. I S. 166, 33) in Luttere in superiori villa 4 areas, in foro ibidem 1 mansum et dimidiam curiam (Bertoldi de Bodenrode) et 1 mansum et molendinum, und 1150 vertauscht Bischof Ulrich von Halberstadt mit dem Kloster Lutter gegen fünf Hufen in Schöningen die decima in Luttere, mit der bis dahin vom Bischof der Graf Albrecht von Wernigerode, von diesem wieder ein herzoglicher Ministerial Rechenso belehnt waren, und für die auch nur das Unterdorf in Betracht kommen kann.

Die Bürger müssen also, gleichviel in welcher Zeit, die Ackerwirtschaft aufgegeben haben. Das ist jedoch eine Erscheinung, die sich, wie wir sahen, in späterer Zeit wiederholt; denn daß es die wirtschaftliche Notlage der Eigentümer gewesen sein sollte, daß sie dazu zwang, erscheint mir nicht glaublich. Vielmehr drängt sich mir die Vermutung auf, daß die Bürger, im Vertrauen auf den sehr einträglichen und gewiß erheblich müheloseren Brauerei-

betrieb die Ackerwirtschaft vernachlässigt hätten. Indessen konnte es nun nicht ausbleiben, daß ihnen die Beschaffung des dazu nötigen Getreides Schwierigkeiten machte. Auch das wiederholt sich später. Als Aschwin v. d. Knesebeck den Niedernhof an den Landkommissar Müller in Lauingen verkaufen wollte, erhoben die Brauer, die das dazu gehörige Land schon hunderte von Jahren gepachtet hatten, beim Herzog Einspruch, weil „sonsten der ganzen brauenden Bürgerschaft die Nahrung genommen und sie in elenden Ruin gesetzet würden" (Lüders S. 86), und erreichten auch, daß der Herzog das Gut selbst kaufte und es ihnen 1758 für den gezahlten Kaufpreis überließ. Auch den Hof zur Brücke kaufte die Brauergilde und besaß 1806 schließlich auch die Schoderstedter Höfe „olim Kaufmann". Ich denke mir also, daß die Not die Bürger der Altstadt zwang, mit den Schoderstedtern einen Vertrag dahin zu schließen, daß diese gegen Erteilung des Braurechts in die Stadt zogen und ihr den unbedachtsamerweise aufgegebenen und doch so unentbehrlichen Acker wieder verschafften.

Über das Dorf Oberlutter und die zum Gesamtort gehörige Flur verweise ich auf den Text zum Städteatlas.

Anhang.

1806 Seewiesen-Verteilungstabelle de anno 1806, im Protokollbuch des Seekonvents.

I. v. Lauingen: 1. Kleine Hilligenhof. 2. Schobbesack. 3. Papen Grashof. 4. Borgwartshof. 5. Stechhof. 6. Sadelhof. 7. Dieter v. Lauingen. 8a. 1/2 Hof. — II. v. Knesebeck (Brauer Bürgerschaft): 8b. 1/2 Hof. 9. Kemnade. 10. Die 1. Halben (in der Wiesenverteilung „2 halbe Höfe"). 11. Walkemüller. 12. Großer Hof beim Thie. 13. Krummer Hof. 14. Fischer Hof. 15. Sefte bi der Wie. — III. Brauer Bürgerschaft (olim Brücke): 16. Gegen den Föhrde. 17. Nottbohms. 18. Vor den Wasser. 19. Über den Wasser. — IV. Brauer Bürgerschaft (olim Kaufmann): 20. Barfelds Grashof. 21. Philipp Jacobs. — V. Guen (Stift K. L.): 22. Spitalshof. — VI. Marienthal: 23. Meierhof. — VII. Jul. Kisleber: 24. Mönnekenhof. 25. Wiese Lüddeken. — VIII. Cyriaci: 26. Cyriaci. — IX. W. Jürgens: 27. Ägidii. 28. Große Hilligen. 29. Mühlenhof. — X. Mack: 30. Barfelds Hof. — XI. Herzer: 31. Richardshof. 32. Nordmannshof. — XII. Die Pfarre: 33. der Papenhof. — XIII. v. Schwarzkopp: 34. Barthold Kochs. 35. Königstorf. — XIV. v. Strombeck: 36. Holtnickel.

Aus dem Protokollbuch des Seeconvents in Königslutter.

Verzeichniß der Schoderstädter Höfe, wer selbige besitzet, was ein jeder an Wasser-Zinse gibt und bey welchen die Bauer-Meisterschaft, so wie sie alle 8 Jahr aufeinander folgen, aufgezeichnet Anno 1748.

Namen der Höfe.	Eigenthums Herren.	Jetzige Besitzer.
Philip Jacobs Hof	Conrad Buchheister	ipse (früher stand da: idem)
	Georg Wahnschaffe (später Kauffmann)	
Schobbesacks Hof	Commiss. R. Müller	Georg Wahnschaffe (später I. F. Kirchhoff)
Papenhoff	hiesige Pfarr	Pastor Niemeyer
Meyerhoff	Clost: Marienthal	Joh. H. Kerl
Nordmanns Hof	Cupeitz wegen Hahnen	idem (später ipse, dann Mülter)
Königstorferh.	v. Schwartzkoppfen	Otto Schmalbruchs Erben
Sadelhof	Cupeitz jun. weg. Hahnen	Zach. Küster
St. Egidien-Hof	E. F. Jürgens	ipse
Papengras-Hoff	Commiss. R. Müller	Georg Wahnschaffe (später J. F. Kirchhoff)
Holtnickel-Hof	v. Strombeck	Zach. Küster
Barfelder-Hof	Macks Erben	ipsi
große Hilligen-H.	Friedr. Kirchoffs rel. (später Joh. Ebert Horn)	ipsa
Hof gegen dem Vöhrde	Engelbrechten	Peter Kerrl (später und Consorten)
Barthold Kochs-H.	v. Schwarzkopffen	Bgmstr. und Zacharias Schmalbruch
St. Cyriaci-Hof	Cl. St. Crucis vor Brschw.	Bernhard Kerrl
Barfelder Gras-H.	Amtm. Gödecke (später Ant. Joach. Kauffman)	Jelpke jun. (später: ipse, d. h. Kaufmann)
Spitals-Hof	hiesige Stifft	Prötzel u. Koldeweh

Aus Akten des Pfarrarchivs zu Königslutter.

Extractus des vom primo Januario bis ultimo Decembris 1769 außer Landes verladenen Ducksteins

nach Magdeburg 1522 $^1/_8$ Hffss. $^1/_2$ To. — nach Berlin 37 + 1 $^1/_2$ — nach Potsdam 18 + 1 $^1/_2$ — nach Stendal 261 + 1 — nach Saltzwedel 86 + $^1/_2$ — nach Rathenau 128 + 1 $^1/_2$ — nach Gardelegen 19 + 1 — nach Tangermünden 93 + 1 $^1/_2$ — ins Brandenburgische einzeln aufs Land 120 + $^1/_2$ — nach Leipzig 134 $^1/_8$ + $^1/_2$ — nach Beyenrode 144 + 1 $^1/_2$ — nach Uhry 12 — nach Rohde 31 + 1 — nach Rottorf auf? 60 — nach Ochsendorf 91 + 1 — nach Rannau 49 + 1 — nach Ahmsdorf 65 + 1 — ins Lüneburgische einzeln aufs Land 73 — ins Hildesheimsche 12 + 1 — nach Hamburg 13 + 1 — nach Cassel $^1/_8$. Summa 3007 $^1/_8$. Königslutter, d. 7ten Mart. 1770. J. J. Rudolph.

Urkunde im Herzogl. Landeshauptarchiv zu Wolfenbüttel.

Herzog Heinrich der Friedfertige von Braunschweig schlichtet 1454 6/12 einen Streit zwischen dem Abte Heinrich von Königslutter und der Stadt über Zinsbezüge auf dem Gebiet der Stadterweiterung.

Wi Hinrik van goddes gnaden hertoghe to Brunswig unde Luneborg bekennen openbaar in dussem breve vor allesweme, dat wi gesproken und ghededinghet hebben twischen den werdigen und gheistliken hern Hinrik abte und dem capittele des stichtes to Konnigheslutter sunte Benedictes orden up eyn und den borgemestern und ghemeinen rade des blekes to Lutter uppe dat ander part umme ichteswelke hove, de de genanten hern des erbenomden closters hebben bynnen der nygen muren des genanten blekes to Lutter, alse de hir bi namen na ghescreven stan: Hennigh Bossen nedden vor dem westerndore V β Hans Lotze IIII β. Jacob Heydecke II β. Hans Mysner II β. Hinrik Westvall VI d. Marten Becker III β. Hennig Bosse II β und V β vor acker beleghen bynen der muren. Und wen dusse acker bebuwet wert, den so schal men dar vor geven VII β. De olde Heydeke van Rottorpp XVIII pennige van eynem hove beleghen an dem Schelenberge. Alheyt Godeke XVIII pennige van eynem hove beleghen an dussem sulven berghe. Sodanne ghenante gelt hebbe wy gededingen und besproken, dat de borgemester und ratman to Lutter den ergenanten werdigen hern und capittel to Konnigheslutter und all oren nakomelinghen schullen und willen gheven jarlikes to ewigher tyd up sunte Mertens dach ut des genanten blekes to Lutter redesten goderen, by namen ute deme schote an jenigerleye vortogh. Hir mydde schullen de ergenanten hern ores tegeden, de on boren mach van den vorscreven hove, wen se bebuwet worden, gelik also se hebben an andern husen in dem bleke to Lutter, unvorvallen wesen. Alle desse vorgescreven stucke unde artikle to bestehende und bevestende, dat se van beyden parten unvorbroken und unvorkortet ewichliken bliven, hebbe wi Hinrik van goddes gnaden hertoghe vorgescreven unse grote ingesegel umme bede willen beyder partige witliken henghen laten an dessen breff, unde we borgemester unde ratmanne des blekes to Lutter bekennen vor uns unde unse nakomelige vor alsweme, dat alsodan vordracht, also vorscreven steyt, is gescheen myt unsem guden willen und willen dat stede, vast und unvorbroken holden. Des to bekantnisse hebbe wy unses blekes ingesegel witliken henghet by unses gnedighen heren ingesegel an dessem breff. Na goddes bort dusent unde verhundert iar dar neghest an deme ver unde vefftigesten iaer am daghe sunte Nycolai des hilgen biscoppes.

Das Herzogssiegel erhalten, das städtische fehlt.

Die Zeitrechnung der alten Aegypter im Verhältnis zu der der andern Völker.

Eine entwicklungsgeschichtliche Studie.

Von

Kurt Sethe.

II. Jahr und Sonnenlauf.

Vorgelegt in der Sitzung vom 30. Januar 1920.

10. Die zeitbestimmmende Rolle der Sonne.

Das aegyptische Jahr, auf das unser Jahr zurückgeht, wird, weil es, einzeln für sich betrachtet, in Einklang mit dem natürlichen Jahre steht, von den Alten wie auch heutigentags vielfach als ein Sonnenjahr bezeichnet [1]). In Wahrheit ist es bewußt ein Siriusjahr gewesen, ein *κυνικὸς ἐνιαυτός* (*annus canicularis*), wie es im Altertum richtig genannt wird, und nur indirekt und unbewußt auch ein Sonnenjahr, weil das Siriusjahr im Altertum dem Sonnenjahr an Länge bis auf ein Geringes, in den ältern Zeiten der Geschichte, in denen der aeg. Kalender entstanden ist, sogar fast völlig gleichkam. Auf die Rolle, die die Sonne beim natürlichen Jahre spielt, und ihren Einfluß auf die Gestaltung der Jahreszeiten scheint man in Aegypten bei der Schaffung des Kalenders aus den in Abschnitt 1 angedeuteten Gründen nicht gekommen zu sein [2]). Nichts weist darauf hin. Daß als Jahresanfang ein Ereignis wie der Siriusaufgang (19. Juli jul.) gewählt wurde, das damals in der Nähe der Sommersonnenwende lag, ist nicht um des Sonnenstandes willen geschehen, wie Lepsius glaubte, der in der

---

1) *Hic annus etiam ἡλιακός a quibusdam dicitur et ab aliis θεοῦ ἐνιαυτός* Censorin. de die natali c. 18, an anderer Stelle (c. 21) von ihm irrig auf die ganze Sothisperiode von 1460 Jahren bezogen. — Vgl. auch Diod. I 50. Strab. 17, 816. Appian bell. civ. 2, 154. Makrob. Sat. I 14.

2) Ganz ähnlich bei den Indern nach Oldenberg, ZDMG. 48, 635.

Beobachtung der Solstitien die eigentliche Ursache der Kalenderschaffung sehen wollte[1]), sondern der Nilschwelle wegen.

Die Sonne gilt dem Aegypter der älteren Zeiten durchaus nur als Bestimmerin des Tages, ganz im Einklang mit der allgemein verbreiteten Vorstellung, daß das Tagesgestirn Abends im Westen ins Grab sinke und allmorgentlich im Osten als neue Sonne wiedergeboren werde. Daher wird in der Hieroglyphenschrift in älterer Zeit, bis in die Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr., nur der Tag mit dem Bilde der Sonne bezeichnet, wie der Monat mit dem Bilde des Mondes. Weder das Wort für Jahr noch die Namen der Jahreszeiten werden in älterer Zeit (im Alten Reiche) mit dem Bilde der Sonne als Deutzeichen versehen, wie das später im Mittleren Reiche und in der Folgezeit üblich ist, wo nicht nur die genannten Begriffe, sondern auch die Worte für Zeit allgemein, wie schließlich auch die Ausdrücke für Monat, Stunde, Nacht, Augenblick, die doch schon ihre eigenen Bildzeichen hatten (Mond, Stern, Himmel mit Stern, auftauchender Nilpferdkopf), mit dem Zeichen der Sonne versehen werden[2]). Die ältesten Belege für diesen erweiterten Gebrauch der Hieroglyphe ⊙ finden sich vereinzelt seit den Zeiten der 6. Dynastie[3]); sie werden häufiger erst in den Inschriften der herakleopolitischen Zeit (Dyn. 9—10)[4]) und der thebanischen 11. Dynastie[5]).

In den Sonnenhymnen des Neuen Reiches, insbesondere unter Amenophis III. und IV., als der solare Monotheismus durchdrang,

---

1) Ein wirklicher Zusammenfall des Siriusaufgangs und der Sommersonnenwende fand erst um 3200 v. Chr., also fast 1000 Jahre nach der Begründung des aeg. Kalenders statt.

2) So z. B. in der von Schiaparelli, Actes du 8me congrès internat. des orientalistes à Stockholm 1889 veröffentlichten Grabinschrift des Hofastronomen Königs Amenophis' I., die sich mit astronomischen und kalendarischen Dingen beschäftigte, die Worte *ssw* „Zeit“, *tr* „Zeit“, *ỉbd* „Monat“, *šmw* „Sommer“, *pr.t* „Winter“. Auf diesen merkwürdigen, bisher kaum beachteten Text wies mich vor Jahren Golenischeff freundlichst hin, indem er mir seine eigene, vielfach von der Publikation abweichende Abschrift mitteilte.

3) *nw* „Zeit“ Pyr. 883 (ebenda *rr* „Zeit“ und *rnp.t* „Jahr“ ohne die Sonne), sonst in diesen Texten stets noch mit dem Stern geschrieben. Häufiger tritt das Zeichen der Sonne in dieser Zeit schon bei *'ḥ'.w* „Zeit“ auf (Urk. I 64. Pyr. 412. Biogr. Inschrift des *Nḫbw*), was auf einen besondern Zusammenhang dieses von *'ḥ'* „stehen“ abgeleiteten Wortes mit dem Tage deuten könnte, wie er für dasselbe Verbum *'ḥ'* ja auch in der Benennung der 6. Tagesstunde *'ḥ'j.t* hervorzutreten scheint.

4) *hꜣj-k* „deine Zeit“ Siut IV 31.

5) *rk* „Zeit“ Leps. Denkm. II 149 e, 10. *wnw.t* „Stunde“ ib. 150 a, 14.

ist der Einfluß der Sonne auf den Gang der Jahreszeiten geradezu zum Dogma geworden. Sie „macht die Jahreszeiten in den Monaten, die Hitze, wenn sie will, die Kühle, wenn sie will“ und wird der „[. . . . . .] der Jahre, Schöpfer der Monate, Macher der Tage, Berechner der Stunden, Herr der Zeit, nach dem man rechnet“ genannt[1]). Später heißt es in einem Sonnenhymnus geradezu: „das Jahr wird nach dem Lichte, das du gemacht hast, bestimmt“ (Pap. Berl. 3049, 9, 8).

11. Die Monatsnamen.

Der Wandel in der Auffassung von der zeitbestimmenden Rolle der Sonne, der sich in diesen Erscheinungen offenbart, läßt sich nun auch beim Jahre unter recht eigenartigen Umständen nachweisen in der Benennung, die der letzte Monat des aegyptischen Jahres führte: Mesorē (*Μεσορή*, ältere Nebenform *Μεσορί*), d. i. „Geburt der Sonne“.

Die 12 Monate des Kalenderjahres, die offiziell in den aegyptischen Texten zu allen Zeiten bis ans Ende des Heidentums nur mit Ordnungsziffern als 1., 2., 3., 4. Monat einer der 3 Jahreszeiten bezeichnet werden, z. B. „Monat 3 der Winterjahreszeit“, haben in den griechischen Texten ihre bestimmten Namen, die nach gewissen Gottheiten, Festen u. dergl. benannt sind:

1. Thoth.	5. Tybi.	9. Pachōn.
2. Phaophi.	6. Mechir.	10. Payni.
3. Athyr.	7. Phamenoth.	11. Epiphi.
4. Choiak.	8. Pharmuthi.	12. Mesorē.

Diese griechischen Namensformen, die sich durch große Altertümlichkeit auszeichnen, werden voraussichtlich noch in die Zeit der ältesten griechischen Niederlassungen in Aegypten, also bis ins 7. Jh. v. Chr. zurückreichen[2]). Dieselben Namen liegen uns, z. T. in jüngerer Vokalisation, aber mit älterem oder richtiger vollerem Konsonantismus auch in den koptischen Monatsnamen vor. Als solche sind sie lautlich verunstaltet auch heute noch im Munde der arabisch redenden Bevölkerung des Landes gebräuchlich.

Auf den aegyptischen Denkmälern läßt sich eine entsprechende, mit den Monaten des Jahres verknüpfte Namenreihe, die zum großen Teil schon dieselben Elemente enthält, in der aber einige

1) Breasted, De hymnis in solem sub rege Amenophide IV. conceptis (Berl. Diss. 1894), S. 57/8.

2) Ich hoffe diese Namen noch einmal zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung machen zu können.

Namen noch durch ältere, von ihnen erst später ersetzte Vorgänger vertreten sind, bis in den Anfang des Neuen Reiches zurückverfolgen. Das älteste Vorkommen enthält der oben S. 314 mitgeteilte Korrespondenzkalender des Papyrus Ebers aus dem 9. Jahre Amenophis' I. (1540 v. Chr.). Dort erscheinen die Namen nicht, wie man bisher meist annahm, als Monatsnamen, sondern als Namen von Festen; sie bezeichnen die damals auf den 9. Tag der bürgerlichen Kalendermonate fallenden Monatsanfänge des mit dem Siriusaufgange beginnenden festen Normaljahres. Als Bezeichnungen bestimmter monatlicher Festtage, und zwar anscheinend des bürgerlichen Wandeljahres, kehren sie, wie Gardiner gezeigt hat, auch einzeln in gewissen geschäftlichen Schriftstücken der 19/20. Dynastie in Verbindung mit dem entsprechenden Kalenderdatum wieder (Aeg. Ztschr. 43, 136 ff.). Möglicherweise als richtige Monatsbezeichnungen, und zwar schon in den jüngeren Formen, die den griechischen Namen direkt zugrunde liegen, treten sie zuerst in einer Reihe auf einem etwa gleichzeitigen Ostrakon des Britischen Museums auf, wie Erman gesehen hat (Aeg. Ztschr. 39, 128 ff.). Die älteren Formen wieder liegen als Bezeichnungen für die Schutzgottheiten oder Personifikationen der einzelnen Monate in dem astronomischen Deckenbild des Totentempels Ramses' II. im westlichen Theben, des sog. Ramesseums, vor (Leps. Denkm. III 170/1), sowie später in dem der Ptolemäerzeit angehörenden Tempel von Edfu [1]).

Während die Namen in den beiden letzteren Fällen (im Ramesseum und in Edfu) bereits denselben Monaten entsprechen, die sie in den griechisch-koptischen Formen bezeichnen, haften sie in den zuerst genannten Fällen, wo sie einzelne Tage bezeichnen (im Kalender des Papyrus Ebers und in den Gardiner'schen Schriftstücken), an dem 1. Tage des nächstfolgenden Monats. So fällt dort das Fest der Hathor, nach dem später der 3. Monat des Jahres Athyr heißt, auf den 1. Tag des 4. Monats, das Fest Koiaḥk, nach dem der 4. Monat Choiak heißt, auf den 1. Tag des 5. Monats [2]), das Fest der Göttin *Rnn-wt.t* (Termuthis), nach dem der 8. Monat Pharmuthi heißt, auf den 1. Tag des 9. Monats usw. Diesem Befunde entsprechend fiel denn auch das Fest der „Geburt der Sonne" (*mcśwet-Rēᶜ*), nach dem später der 12. Monat Mesorē hieß, auf den

1) Zusammenstellung des ganzen Materiales bei Ed. Meyer, Nachtr. 16. Vgl. Thes. 472/3.

2) Hierzu jetzt auch Gardiner, Tomb of Amenemhet S. 97, wo die von ihm vermutete Identität der Feste Koiaḥk und *Nḥb-kȝ.w* aus Paheri pl. 4 bewiesen wird.

1. Tag des darauf folgenden 1. Monats, also auf den Neujahrstag (die Epagomenen bleiben dabei wieder unberücksichtigt), und die gewöhnliche altherkömmliche Bezeichnung dieses Tages *wp-rnp.t* „Eröffner des Jahres" (s. ob. S. 303) tritt dann später ihrerseits gelegentlich für den Namen Mesorē als Bezeichnung des vorhergehenden 12. Monats ein (Thes. 447), sodaß hier die Namen Mesorē und „Neujahr" tatsächlich als völlig gleichbedeutend erscheinen.

Wir haben hier also den unzweifelhaft recht merkwürdigen Tatbestand, daß die Feste, die den Monaten den Namen gegeben haben, selbst gar nicht in diesen Monaten lagen. Man hat deshalb an eine wirkliche Verschiebung der Feste oder ihrer Namen gedacht, und zwar hat man, in der Voraussetzung, daß die namengebenden Feste am Anfang der nach ihnen benannten Monate gestanden haben müßten, eine Verschiebung um einen ganzen Monat angenommen. Ed. Meyer hat dafür auch eine sinnreiche, auf den ersten Blick geradezu bestechende Erklärung gegeben. Er will diese Verschiebung auf die Präzession der Tag- und Nachtgleichen zurückführen. Durch diese habe sich auch die Sommersonnenwende, auf die sich die Bezeichnung „Geburt der Sonne" augenscheinlich beziehen müsse, verschoben. Ursprünglich bei Begründung des Kalenders auf den Neujahrstag gelegt (19. Juli), dem die Sonnenwende damals sehr nahe lag (25. Juli), sei das Fest seitdem auf diesem Tage liegen geblieben, bis es schließlich zu einer gegebenen Zeit den veränderten tatsächlichen Verhältnissen entsprechend um einen Monat vorgeschoben wurde, die ganze Reihe der andern Monatsfeste, soweit sie alt waren, nach sich ziehend.

Diese auf den Namen Mesore als die mutmaßliche Bezeichnung eines Sonnenstandes zugeschnittene Erklärung paßt aber zu den übrigen Festbezeichnungen nicht recht. Denn für diese wäre nach allem, was wir über aegyptische Feste wissen und was oben gerade wieder für eine Reihe von Fällen evident festgestellt werden konnte, keine solche Verschiebung im Kalender zu erwarten. Und tatsächlich läßt sich denn auch für mehrere der oben genannten Monatsfeste zeigen, daß sie auch noch in der spätesten Zeit ihren alten Platz auf dem 1. Tage des Monats, der dem nach ihnen benannten Monat folgte, behalten haben, wie sie ihn zur Zeit Amenophis' I. und in der 19/20. Dynastie in den Gardiner'schen Schriftstücken einnahmen. Daß das Neujahrsfest (*wp-rnp.t*), das in ptolemäischer Zeit einerseits nicht selten selbst die Bezeichnung der „Geburt der Sonne" (*ms rʿ* oder *ms ỉtn*) als Beiwort erhält (Thes. 105), andererseits, wie schon erwähnt, auch diesen Ausdruck in der Bezeichnung des 12. Monats vertritt, allezeit auf dem 1.

Tage des 1. Monats, der später den Namen Thoth führte, liegen geblieben ist und nicht auf den 1. Tag des vorhergehenden Monats, der später den Namen Mesorē erhalten hat, gerückt ist, ist ja klar. In dem Tempelkalender von Edfu, der der Ptolemäerzeit angehört, ist denn auch die „Geburt der Sonne" (in der Variante *ms ỉtn*) geradezu auf diesen Kalendertag (1. Thoth) gesetzt, auf dem sie im Neuen Reich schon lag [1]). Ebenso lag das Fest der Göttin *Rnn-wt.t* (Termuthis), das als Erntefest gefeiert wurde, nach wie vor auf dem 1. Tage des 9. Monats (Pachon), s. oben S. 311. Die Prozession der Göttin Hathor, der in ptolemäischer Zeit der ganze nach ihr benannte 3. Monat (Athyr) als Fest dient, begann damals am 29. dieses Monats, um am 1. Tage des 4. Monats (Choiak) zu enden (Thes. 369, 8). Das Koiaḥk-Fest, nach dem dieser letztere Monat hieß, lag in dieser Zeit auf dem 27. Tage desselben (Thes. 386 G, Esneh), das ursprünglich mit ihm identische *Nḥb-kȝ.w*-Fest aber auf dem 29. und 30. Tage (Thes. 369, 9, Edfu), also nur wenige Tage früher als im Neuen Reich, wo beide auf dem 1. Tage des 5. Monats lagen. Das Fest der „Trunkenheit" (*Tḫw*), das im Pap. Ebers den 1. Tag des 2. Monats bezeichnet, im Ramesseum und in Edfu aber dem 1. Monat (Thoth) entspricht, wurde auch in ptolemäischer Zeit vom 20. Tage dieses letzteren Monats bis zum 4. Tage des 2. Monats gefeiert, umfaßte also nach wie vor jenes Datum, auf dem es am Anfang des Neuen Reiches verzeichnet war (Thes. 393).

Eine gewisse nennenswertere Verschiebung scheint andererseits bei dem Feste Schef-bōte, das im Papyrus Ebers den 1. Tag des 6. Monats bezeichnete und später den Namen des 5. Monats (kopt. Tōbe, griech. Tybi) bildet, zwischen dem Neuen Reiche und der Ptolemäerzeit wirklich stattgefunden zu haben, da es in der letzteren Zeit auf dem 20. Tage dieses 5. Monats steht (Thes. 307). Ebenso bei dem Feste des „großen Brandes", das im Pap. Ebers den 1. Tag des 7. Monats bezeichnet (also die Mitte des Jahres), im Ramesseum wie in Edfu aber als Kennzeichen des 6. Monats auftritt; es wird in ptolemäischer Zeit auf den 9. Tag dieses letzteren Monats angesetzt (Thes. 369, 11) [2]). Ebenso schließlich

1) Thes. 368, 5 = Aeg. Ztschr. 19, 111, wo zu lesen ist: „Monat Thoth Tag 1, Fest des Harsomtus, des Herrn von Dendera, an seinem schönen Feste der Geburt der Sonne". Rätselhaft ist, daß diese Notiz am Ende des betr. Monats Thoth steht.

2) Im Kalender der guten und bösen Tage (Pap. Sallier IV) kommt der Ausdruck *rkḥ wr* „großer Brand" auch an andern Tagen des Jahres vor, wo offenbar nicht von einem Feste die Rede sein soll, so z. B. am 1. Tybi; vgl. dazu

vielleicht auch bei dem Feste des Gottes Chons, das im Pap. Ebers den 1. Tag des 10. Monats bezeichnet, im Ramesseum und in Edfu aber dem 9. Monat entspricht, der später auch danach Pachons (griech. Pachōn) heißt. In dem 2. Tempelkalender von Edfu wird nämlich eine Prozessionsausführung „dieses herrlichen Gottes, des Chons von Edfu“ für den 19. Tag des letzteren 9. Monats (Pachon) verzeichnet (Thes. 373, 12), doch ist es fraglich, ob damit wirklich das Hauptfest des thebanischen Gottes Chons, das Fest, nach dem der Monat den Namen trug, gemeint ist.

Wie in diesen Fällen das namengebende Fest keineswegs am Anfang des nach ihm benannten Monats gestanden hat, sondern am 20., 9. und 19. Tage [1]), so auch in den Fällen, wo die älteren Monatsfestnamen später durch andere ersetzt worden sind, die Namen, die zuerst auf dem von Erman behandelten Londoner Ostrakon der Ramessidenzeit auftreten und aus denen ihrerseits dann die griechisch-koptischen Monatsnamen hervorgegangen sind. Das Fest Mechir, das die ältere Bezeichnung des 6. Monats „großer Brand“ verdrängt hat, wird später an dem 21. Tage des nach ihm benannten 6. Monats gefeiert (Thes. 369, 11). Das Fest des Gottes Thoth, nach dem später der 1. Monat heißt, und das dabei die ältere Bezeichnung *Tḫw* „Trunkenheit“ verdrängt hat, liegt in ptolemäischer Zeit noch ebenso auf dem 19. Tage dieses Monats, wie schon in den ältesten Zeiten, im Alten und im Neuen Reiche [2]). Das Fest von Luksor, nach dem später der 2. Monat Paŏpe (griech. Phaōphi) d. i. „der (oder das scil. Fest) von Luksor“ heißt, ist im Neuen Reich schon ebenso wie später vom 19. Tage dieses Monats bis zum 12. Tage des folgenden Monats (Athyr) gefeiert worden [3]), an welchem Tage in Karnak die Rückkehr des Gottes von seiner Reise nach Luksor, „das Wiedereintretenlassen des Gottes“ stattfand [4]).

---

am 3. Tybi: „Brand des Horus in Gegenwart des Reʿ“, wo „Horus“ vermutlich aus dem Worte *wr* „groß“ verderbt ist.

1) Ebenso lagen auch die Feste, nach denen die attischen Monate benannt waren, fast sämtlich inmitten der betr. Monate (eines sogar auf dem 24. Tage). Desgleichen bei den Persern.

2) Thes. 380; vgl. ib. 236 ff. 364, wo das Fest immer unmittelbar nach dem *Wȝg*-Feste genannt ist, das selbst auf den 18. Tag desselben Monats fiel.

3) Brugsch, Thes. 315 ff. (größtenteils unhaltbare Kombinationen). 363/4. Aeg. Ztschr. 44, 31. 35. — In den von Brugsch a. a. O. 315/6 zitierten Stellen muß [Hieroglyphen] eine Verschreibung oder Verlesung des Namens der „Überschwemmungszeit“ sein.

4) Dies ist nebenbei bemerkt die allgemeine Bezeichnung für eine Kulthandlung, die das Prozessionsfest abschließt, kein spezieller Festname, der ohne

Man sieht aus alledem, daß von einer allgemeinen Verschiebung der Monatsfeste und nun gar um einen vollen Monat, wie sie Ed. Meyer annahm, nicht wohl die Rede sein kann. Sie scheitert vor allem gerade in dem Falle des Monats Mesorē, aus dem Meyer die Begründung dafür schöpfen wollte und der der Ausgangspunkt unserer gegenwärtigen Untersuchung gewesen ist. Bei der Annahme einer gleichmäßigen Verschiebung aller Feste um einen Monat blieb aber auch ein Widerspruch ungelöst, nämlich der, daß die Namen als Monatszeichen ihrer späteren Verwendung als Monatsnamen konform, also anscheinend verschoben schon zu einer Zeit auftreten (im Ramesseum), in der sie zugleich — z. T. sogar noch etwas später — anderwärts als Festtage noch auf ihrem alten Platze, also unverschoben vorkommen (in den Gardiner'schen Schriftstücken). Dieses scheinbare Nebeneinander der alten und der neuen Ordnung, wie es Ed. Meyer nannte, blieb völlig unerklärlich. Diese Schwierigkeit fällt nun sofort weg, sobald wir von der Annahme der Verschiebung (mit den paar Ausnahmen, die oben namhaft gemacht wurden) ganz absehen und den Tatbestand hinnehmen, wie er ist: Die Monate sind, wenigstens in der älteren Schicht der Namen, nicht nach dem Feste, mit dem sie selbst begannen, sondern nach dem, durch das sie beschlossen wurden, benannt worden. Die Namen bezeichnen sie also als den Monat, der zu dem betr. Feste führt, als seine Vorbereitung, die mit dem eigentlichen Festtage ihre Krönung findet[1]).

Mit diesem Tatbestand könnte man die Art, wie die Monatstage in der Verbindung mit diesen Namen ausgedrückt werden, in Zusammenhang bringen. Zur Datierung werden die Monatsnamen statt der alten Monatsbezeichnungen mit Ordnungszahlen in den aegyptischen Texten erst in der Ptolemäerzeit verwendet und auch da nur selten. Wo sie sich aber so finden, pflegt dabei das Tagesdatum nicht nach alter Weise durch das Wort *ssw* „Tag“ mit Ordnungsziffer ausgedrückt zu werden[2]), sondern durch Bruch-

---

Weiteres auf das Luksorfest bezogen und zu chronologischen Schlüssen benutzt werden darf, wie das von Brugsch und Breasted (Aeg. Ztschr. 37, 124) geschehen ist.

1) Man könnte damit die Benennung der auf den Vollmondstag, die *Idus*, folgenden Monatstage im römischen Kalender vergleichen, die ja gleichfalls nicht den Namen des laufenden Monats, sondern den des folgenden tragen: a. d. XVII Kal. Apr. = 16. März.

2) Ausnahmen vielleicht die Angaben „Fest von Luksor (Ope) Tag 5“ und „Tag 18“ in der Inschrift Thes. 282/3, falls es sich dort wirklich um die Daten 5. und 18. Paophi handelt, wie Brugsch annahm, und nicht um den 5. und

teile, die den Tag als Teil des Festes, das dem laufenden Monat den Namen gegeben hat, bezeichnen. Man sagt also „das 30stel des Schef-tōbe" für den 1. Tybi, der nach alter Weise „Monat 1 der Winterjahreszeit Tag 1" genannt sein würde (Thes. 255, 40, 266). Dementsprechend: „das 30stel des Koiaḥk-Festes" für den 1. Choiak (Thes. 274), „das 15tel des Festes von Luksor (Ope)" für den 2. Paophi (Thes. 289), „das 10tel und das 30tel des großen Brandes" für den 4. Mechir (Thes. 501), „das 5tel und das 30stel des *Ipj-ḥm.t-s*-Festes" für den 7. Epiphi (Thes. 254. 266), „die Hälfte und das 10tel des Neujahrsfestes" für den 18. Tag des 12. Kalendermonats Mesorē (Thes. 266 = 447). Und etwas abweichend auch „Schef-tōbe, die Hälfte und das 10tel und das 30stel des Monats" für den 19. Tybi (Thes. 500), „das Koiaḥk-Fest, $^2/_3$ und $^1/_{10}$ und $^1/_{30}$ des Monats" für den 24. Choiak (Thes. 325), „Monat 3 der Sommerjahreszeit, das 3tel und das 15tel des Festes der *Ipj*" für den 12. Epiphi (Thes. 285), „am Feste Koiaḥk, der Hälfte und dem 3tel und dem 15tel des 4. Monats der Überschwemmungsjahreszeit" d. i. am 27. Choiak (Thes. 386).

Hier ist also der mit dem betr. Tage zum Abschluß kommende Teil des Monats als Bruchteil des Festes, nach dem der Monat den Namen trägt, gedacht, dieses Fest selbst also als das Ganze, das erst mit der Vollendung seines letzten Dreißigstels, des Ultimotages, voll wird.

Übrigens ist diese eigenartige Bezeichnung der Monatstage da, wo sie uns zuerst inschriftlich entgegentritt, bereits nicht mehr auf diesen ihren eigentlichen Anwendungskreis beschränkt. Sie tritt in den Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit nicht selten gelegentlich auch schon bei den alten Monatsbezeichnungen statt der normalen Tagesbezeichnung (*ssw 18* „Tag 18") auf. So findet sich für das oben zitierte Datum des 18. Mesorē auch „die Hälfte und das 10tel des 4. Monats der Sommerjahreszeit" anstelle des korrekten alten „Monat 4 der Sommerjahreszeit Tag 18" (Thes. 447, vgl. ib. 287) und ähnlich „Monat 3 der Sommerjahreszeit, $^1/_5$ und $^1/_{30}$ des Monats" (Thes. 271; ähnlich 285). Das erklärt sich wohl einfach daraus, daß diese alten Monatsbezeichnungen tatsächlich nur noch als historische Rudimente in der Schrift existierten und in der Praxis längst schon durch die modernen Monatsnamen ersetzt waren, daß also das genannte Datum „Monat 4 der Sommerjahreszeit Tag 18" schon „Mesorē Tag 18" gelesen wurde, wie es

18. Tag des Festes selbst, das nach Thes. 364 am 19. Paophi anfing und 23 Tage dauerte, ungerechnet die Nachfeier (s. oben).

im Koptischen lautet und wie es auch griechisch durch *Μεσορὴ ὀκτωκαιδεκάτῃ* wiedergegeben wird.

12. Die Geburt der Sonne.

Für die Frage nach der innern Bedeutung des Namens Mesorē, der äußerlich „Geburt der Sonne" bedeutet, ist es schließlich belanglos, ob und wieweit eine Verschiebung der Monatsnamen stattgefunden hat. Wir haben uns hier nur an den älteren Zustand zu halten, der diese Bezeichnung „Geburt der Sonne" auf dem 1. Tage des 1. Kalendermonats, dem Neujahrstage, liegend zeigt, der im festen Jahre dem Siriusaufgang und somit dem 19. Juli jul. entsprach. Die Annahme, daß damit ursprünglich die Sommersonnenwende bezeichnet gewesen sei, scheint unter diesen Umständen zunächst überzeugend. Und augenscheinlich ist es auf alle Fälle, daß uns darin die erste und einzige sichere Spur einer Beziehung des aegyptischen Jahres zur Sonne aus aegyptischen Quellen entgegentritt. Wie alt ist nun aber der Name und wie alt die Rolle, die er hier zu spielen scheint? Bezeichnete er wirklich die Sommersonnenwende von Haus aus?

Es ist oben schon darauf hingewiesen worden, daß der Aegypter der älteren Zeit den Tageslauf der Sonne mit einem Menschenleben vergleicht (S. 29). Die Sonne wird am Morgen als Knäblein geboren, wächst bis zum Mittag zum Manne heran, altert dann und sinkt Abends als Greis ins Grab [1]). Mit einer solchen Auffassung verträgt es sich eigentlich nicht, denselben Vergleich auch auf den Jahreslauf der Sonne anzuwenden, wie das in der Bezeichnung „Geburt der Sonne" für den Neujahrstag der Fall zu sein scheint. Es findet sich denn auch sonst nirgends im aegyptischen Schrifttum der älteren Zeiten eine Spur eines solchen Vergleiches. Das aber ist klar: fände sie sich, so könnte dieser Vergleich naturgemäß nur in dem Sinne durchgeführt sein, daß die „Geburt der Sonne" die W i n t e r sonnenwende bedeutete, nicht aber die Sommersonnenwende; denn diese könnte doch nur die Mittagshöhe im Leben der Sonne darstellen, von der sie alsbald absteigt, um im Herbst zu altern und am kürzesten Tage des Jahres zu sterben.

Diesem Gedankengang entspricht denn auch durchaus, was wir aus griechischen und römischen Quellen über die Vorstellungen und Gebräuche der späteren Aegypter hinsichtlich dieser Dinge hören. So sagt M a k r o b i u s (Sat. I 18), daß die Aegypter die Sonne am kürzesten Tage des Jahres als neugeborenen Knaben,

1) Vgl. die bildlichen Darstellungen aus später Zeit Thes. 57.

zur Zeit der Frühlingstagundnachtgleiche als Jüngling, zur Zeit der Sommerwende als bärtigen Mann in der Vollkraft des Lebens, danach als alternden Greis darstellten. Ebenso läßt Plutarch (Is. et Osir. 65) den jungen Sonnengott Harpokrates, d. i. „Horus das Kind", an der Wintersonnenwende geboren werden[1]).

In dem von Boll herausgegebenen Kalender des Astrologen Antiochos (um 200 n. Chr.) ist für den 25. Dezember *γενέθλιον Ἡλίου, αὔξει φῶς* angemerkt, 3 Tage nach der Wintersonnenwende, die selbst dort auf den 22. Dez. gesetzt ist[2]). Aus diesem Geburtstag der Sonne, den man nach dem Zeugnis des Kosmas mit dem Rufe *ἡ παρθένος τέτοκεν, αὔξει φῶς* gefeiert haben soll, ist später bei den römischen Christen der Geburtstag Christi, das Weihnachtsfest, hervorgegangen. Daneben ist in hellenistischer Zeit auch der 5./6. Januar (11. Tybi alexandr.), der Tag, auf den die Kirche in älterer Zeit dieses Fest legte, zu Alexandria als Geburt der Ewigkeit (*Αἰών*) gefeiert worden, die ebenfalls von einer Jungfrau, der *Κόρη*, zur Welt gebracht sein sollte[3]). Daß auch dieses Fest mit der Wintersonnenwende zusammenhing, wird man nicht bezweifeln. Es wird entweder aus einer Zeit stammen, wo die Sonnenwende noch auf diesem Termine lag (um 2000 v. Chr.), oder eine Variante darstellen, die auf der Vorstellung beruhte, daß die Geburt der neuen Zeit nicht am kürzesten Tage selbst, sondern erst, wenn die Tage wieder deutlich zunehmen, zu feiern sei.

Wenn nun im Widerspruch zu diesem natürlichen Befunde das Fest der „Geburt der Sonne", das dem Monat Mesorē den Namen gegeben hat, im aegyptischen Kalender der späteren Zeiten vom Neuen Reich an gerade an der entgegengesetzten Stelle des Jahres gestanden hat, da, wo von Rechts wegen die Sommersonnenwende ihren Platz hätte, so muß hier notwendig eine Verschiebung oder Übertragung stattgefunden haben, durch die, was einst als Bezeichnung der Wintersonnenwende das Neujahr eines unserm Jahre entsprechenden Jahres gewesen war, auf das normal in den Sommer fallende Neujahr des Siriusjahres (19. Juli jul.) übertragen wurde.

Dieser Schluß erfährt seine Bestätigung durch einige andere Namen der älteren Monatsnamenreihe, die gleichfalls eine solche

1) Der Geburtstag des „Horus, Sohnes der Isis" wurde zu anderer Zeit gefeiert, im 8. Monat des Jahres (Pharmuthi), Thes. 370, 14 = 404. Aeg. Ztschr. 11, 110; genauer am 28. Tage dieses Monats, Thes. 609, 72.

2) Boll, Griech. Kalender I S. 40 (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. 1910).

3) Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1917, 426 ff. — Die jährliche (*tp rnp.t*) Geburt des Sonnengottes durch die Himmelsgöttin, im Bilde dargestellt im Tempel von Hermonthis, Leps. Denkm. IV 60.

Verschiebung zu fordern scheinen. Da finden wir als Namen des 6. und des 7. Monats, die später Mechīr und Phamenoth heißen, die vermutlich aus dem gleichnamigen uralten, schon im Alten Reich vorkommenden Feste hervorgegangenen beiden Feste des „Brandes" (*rōkeḥ*), die auch als „großer Brand" und „kleiner Brand" unterschieden werden[1]). Diese Namen, die augenscheinlich die Zeit der größten Sommerhitze bezeichnen[2]), passen schlechterdings nicht zu dem im Juli beginnenden Siriusjahre, in welchem sie der Zeit vom 16. Dezember bis 13. Februar entsprechen, also gerade der kältesten Zeit des Jahres. Sie werden aber begreiflich, wenn sie gleich der „Geburt der Sonne" ursprünglich einem mit der Wintersonnenwende beginnenden Jahre angehörten. In diesem würden sie die beiden um die Sommersonnenwende liegenden Monate bezeichnet haben, indem das Fest des großen Brandes, das im Kalender des Papyrus Ebers den 1. Tag des 7. Monats bezeichnet, der Sommersonnenwende selbst entsprochen hätte[3]).

Es ist recht bezeichnend, daß es gerade diese klimatischen Monatsnamen gewesen sind, die später andern Namen Platz gemacht haben. Offenbar empfand man die Widersinnigkeit dieser Benennungen, die aus ganz andern Verhältnissen stammten.

Übrigens werden nicht alle Namen, die in der älteren Monatsnamenreihe neben der Geburt der Sonne und dem großen und kleinen Brande stehen, aus dem alten Wintersonnwendjahre übernommen sein. Einige wie die landwirtschaftlichen Namen Schefbōte („Schwellen des Speltes") und Pharmuthi (Erntefest) werden von vornherein dem im Sommer beginnenden Sirius- und Bauernjahre angehört haben. Andere wie Pachons und die erst in der 19. Dyn. (statt der älteren Namen *Mn-ḥt* und Chentechthai) auftretenden Paophi und Payni werden erst aufgekommen sein, nachdem die „Geburt der Sonne" und der „Brand" an ihre spätere Stelle geraten waren.

---

1) So bereits in der 12. Dynastie in der Grabinschrift des Gaufürsten Chnemḥotp zu Benihassan Thes. 231/2.

2) Für diese atmosphärische Bedeutung von *rokeḥ* „verbrennen" gleich dem griech. καῦμα vgl. die kopt. Stellen: ⲉⲣⲉ-ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ⲣⲟⲕϩ ϩⲓ-ⲧⲉⲛ-ⲡⲓⲕⲁⲩⲙⲁ „die Berge waren verbrannt durch die Hitze" Zoega 41; ⲟⲩⲇⲉ ⲧⲫⲣⲱ ⲧⲉⲛ-ϩⲟⲣϣ ⲁⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲡⲓϣⲱⲙ ⲧⲉⲛ-ⲣⲟⲕϩ ⲁⲛ „im Winter sind wir nicht erstarrt und im Sommer sind wir nicht verbrannt" ib. 124.

3) Damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß auch das Fest des Brandes im Alten Reich schon die Sommersonnenwende selbst bezeichnet habe oder bewußt auf dieses Ereignis beschränkt gewesen sei. Die spätere Teilung in 2 Feste, die um einen Monat auseinanderliegen, spricht nicht gerade dafür.

13. Der unifizierte thebanische Kalender.

In der jüngern Form des aegyptischen Kalenders, der die ursprüngliche Bezeichnung der Wintersonnenwende auf den Neujahrstag im Sommer (19. Juli) und die ursprüngliche Bezeichnung der um die Sommersonnenwende liegenden Mitte des Jahres auf die Wintermonate übertragen zeigt, haben wir es somit offenbar mit einer Vermischung zweier verschiedener Jahresformen zu tun, eines Sonnenjahres mit der Winterwende als Ausgangspunkt und des alten Siriusjahres mit dem Siriusaufgang am 19. Juli als Ausgangspunkt, genauer genommen einer Aufpfropfung von Elementen eines Wintersonnwendjahres auf das alte bürgerliche Siriusjahr. Es fragt sich nun, wann kann diese Verbindung eingetreten sein? Das Wahrscheinlichste und Erklärlichste wäre es ohne Zweifel, wenn die Unifizierung zu einem Zeitpunkte stattgefunden hätte, wo das bewegliche Siriusjahr sich so weit gegen das feste (natürliche) Jahr verschoben hatte, daß sein Neujahrstag, der 1. Tag des 1. Monats der „Überschwemmungsjahreszeit“ (später 1. Thoth genannt), tatsächlich mit dem Neujahr des Wintersonnwendjahres, der „Geburt der Sonne“ zusammenfiel. Die Verkoppelung beider Jahresformen hätte dann zur Folge gehabt, daß dieses letztere Fest ebenso wie die andern in das Siriusjahr übergegangenen Monatsfeste des Wintersonnwendjahres, „der große“ und „der kleine Brand“, an denjenigen Tagen des beweglichen Jahres haften blieben, auf denen sie in jenem Zeitpunkte gerade gelegen hatten, und nun bei der Weiterverschiebung des Wandeljahres mit ihnen durch die Jahreszeiten hindurch wanderten.

In diesem Falle wären die Monatsfeste des Wintersonnwendjahres also zunächst zu Festen des Sirius-Wandeljahres geworden, aus welchen die späteren Benennungen der Monate dieses Jahres Thoth, Paophi, Athyr usw. hervorgegangen sind; so scheinen sie uns in den Gardiner'schen Urkunden entgegenzutreten. Erst in zweiter Linie wären sie von da aus dann auch auf das feste, normale, jahraus jahrein mit dem Siriusaufgange am 19. Juli beginnende Siriusjahr übertragen worden, in dem wir sie bei ihrem zufällig ersten urkundlichen Auftreten im Kalender des Papyrus Ebers (1540 v. Chr.), ebenso wie später in dem Deckenbild des Ramesseums (13. Jh. v. Chr.) antreffen, wo der Siriusaufgang auf den Anfang des Kalenderjahres (Monat Thoth) gesetzt erscheint.

Der Zeitpunkt, an dem das Neujahr (1. Thoth) des Wandeljahres auf den Tag der Wintersonnenwende, der Tag des großen

Brandes, der 6 Monate später lag[1]), also ungefähr auf die Sommersonnenwende fiel, läßt sich nun leicht berechnen. Er muß um die Mitte einer sogen. Sothisperiode (s. ob. Abschn. 7) gelegen haben, der etwa 1460jährigen Periode, innerhalb derer sich das Wandeljahr mit dem natürlichen Jahr ausglich, und deren Endpunkte die Ausgleichs- oder ἀποκατάστασις-Jahre 4236, 2776 und 1318 v. Chr. bildeten. Um die Mitte der von den beiden zuletzt genannten Jahren gebildeten Periode, die nach Lage der Dinge allein für uns hier in Betracht kommen kann, also im 21. Jh. v. Chr. lag die Wintersonnenwende etwa auf dem 6. Jan. jul.[2]). Auf denselben Tag fiel das Neujahr des aegyptischen Wandeljahres in den Jahren 2001/1998, nachdem es sich seit 2776 in 775 Jahren um 194 Tage gegen sein Normaldatum, den 19. Juli jul., (über den 18. Juli) zurückverschoben hatte. Geht man dahingegen von der Gleichsetzung des 180 Tage später liegenden „großen Brandes“ mit der Sommersonnenwende aus, die damals auf dem 7. Juli lag, so würde man für die „Geburt der Sonne“ etwa auf den 8. Jan. kommen, also etwa 2 Tage nach der Wintersonnenwende. Das wäre ein Befund, der dem im Kalender des Antiochos (s. ob. S. 38) entsprechen würde: die Geburt der neuen Sonne nicht am kürzesten Tage des Jahres selbst, dem Todestage der alten Sonne, sondern erst etwas danach, wenn das „Wiederwachsen des Lichtes“ bemerkbar wird, also ähnlich wie es auch beim Neumond vielerorts gehalten wurde.

Das Datum, auf das wir so kommen, fällt nun aber mit einem bedeutenden geschichtlichen Ereignis so völlig zusammen, daß darin unmöglich ein Zufall gesehen werden kann. Es ist der Anfang der 12. Dynastie, die Wiederaufrichtung des vor Jahrhunderten zusammengebrochenen Alten Reiches von Memphis in dem neuen sogen. Mittleren Reich durch den großen thebanischen König Amenemmes I., dessen Beginn durch das Siriusdatum von Kahun auf 1996/3 v. Chr. (nach Borchardts Berechnung) bestimmt ist. Kein Zweifel: wir haben in diesem Ereignis, das sich an Bedeutung mit der That des Menes wohl messen darf, die Epoche des neuen unifizierten Kalenders zu erblicken, in welchem dem alten Sirius-

1) Im Kalender des Papyrus Ebers liegt er tatsächlich 185 Tage später, weil die bei der Festsetzung der Monatsanfänge geflissentlich ignorierten Epagomenen dazwischen lagen. Zu anderen Zeiten mußte das anders sein, insbesondere dann, wenn der 1. Thoth des Wandeljahres mit dem Neujahr des Wintersonnwendjahres zusammentreffen sollte.

2) Nach Ginzel I 201 lag das Sommersolstiz damals etwa auf dem 7. Juli. — Die Tabelle bei Brugsch, Thes. 525, gibt 10. Juli und 6. Januar, was nicht zusammenstimmt.

wandeljahr des Menes Elemente aus einem Wintersonnwendjahre eingefügt sind, das in der Zeit der nationalen Zersplitterung an irgend einer Stelle des Landes, etwa in Theben selbst, entstanden sein mochte [1]). Die Entstehung dieses Sonnenjahres würde also wohl zu bemerken eben in dieselbe Zeit fallen, in der auch die ersten Anzeichen für die zeitbestimmende Rolle der Sonne in der aegyptischen Schrift hervortraten (s. ob. S. 29).

Wie wir den alten, wahrscheinlich von Menes begründeten Kalender als memphitisch bezeichnen konnten, können wir den neuen unifizierten Kalender geradezu als thebanisch bezeichnen. Er tritt uns zuerst auf dem Boden von Theben entgegen [2]) und ist recht eigentlich der Kalender des Neuen Reiches gewesen, das man als das Reich von Theben bezeichnen darf und das als Fortsetzung des von Amenemmes gegründeten Reiches anzusehen ist. Auch dieses war ein Reich von Theben, wenngleich Amenemmes von Theben, dem Beispiel des Menes von This folgend, seine Residenz an die Grenze der wiedervereinigten beiden Länder, in die ad hoc gegründete neue Hauptstadt bei Dâschur mit dem bezeichnenden Namen „Amenemmes nimmt die beiden Länder in Besitz“ verlegt hat und auch seine Nachfolger dort Hof gehalten zu haben scheinen.

In der Tat tragen auch die neuen Monatsnamen bezw. die ihnen zu Grunde liegenden Festnamen z. T. ausgesprochen thebanischen Charakter [3]); von den älteren Namen, die uns im Papyrus Ebers und im Ramesseum entgegentreten, freilich nur der Name des Pachons und vielleicht der alte Name des Paophi *Mn-ḫt*, wenn anders er das alte Epitheton des Amun *Mn-iḫ.t* „bleibend in den Dingen“ enthält. Von den jüngeren populären Namen, die im Laufe der Zeit an die Stelle der älteren getreten sind, aber völlig deutlich die Namen Paophi „der von Luksor“, Phamenoth „der des Amenḥotp“, Payni „der des Wüstenthals (von Bab el Moluk)“, sowie der bisher als Vorgänger des Tybi angesehene, wohl aber eher als Doppelgänger desselben anzusehende populäre Monatsname P-chen-mut „die Fahrt der Muth“ [4]).

1) Wenn Hekataios von Abdera (bei Strab. 17, 816. Diod. I 50) gerade den Thebanern die Zeitrechnung nach der Sonne zuschreibt, so hat das kaum etwas zu besagen. Gemeint ist damit tatsächlich das aegyptische Siriusjahr (s. ob. S. 28), und die Rolle, die hier den Thebanern zugeschrieben wird, entspricht nur der allgemeinen Tendenz der Quelle des Hekataios, Theben ein höheres Alter als Memphis zu geben.

2) Der Papyrus Ebers, die Aktenstücke der 19./20. Dyn. und das Deckenbild des Ramesseums sind sämtlich thebanischer Herkunft.

3) Bereits von Lepsius 218 bemerkt.

4) Erman, Aeg. Ztschr. 39, 129. — Der spätere Name Tybi (kopt. Tōbe)

14. Die Zweiteilung des Jahres und des Himmelskreises.

Als Anzeichen dafür, daß im Mittleren Reich in der Tat auch das Jahr selbst mit dem Sonnenlauf in Beziehung gesetzt worden ist, kann vielleicht aber auch die eigentümliche Einteilung der Dekanaufgangstafeln in den aus dem Anfange dieser Periode stammenden Särgen von Siut angesehen werden. Diese Tafeln, die mit dem Kalenderneujahr (1. Thoth der späteren Bezeichnung) beginnen, machen nämlich hinter dem 6. Monat (nach der 18. Dekade) einen Einschnitt [1]), den sie mit einer astronomischen Darstellung (Großer Bär, Sirius und Orion) ausfüllen, wie sie auch hinter der 6. Nachtstunde ein Inschriftband einfügen, dort offenbar um die Mitternacht anzudeuten. Es liegt nahe auch bei dem Einschnitt hinter dem 6. Monat einen ähnlichen Zweck anzunehmen, also die Teilung des Jahres in 2 Halbjahre oder Semester. Diese Annahme erscheint umso begründeter, als das teilende Bild sich (wie übrigens auch das Inschriftband bei der Teilung der Nacht) keineswegs in der Mitte der ganzen Fläche befindet [2]), also nicht etwa bloß dekorativen Zwecken gedient haben wird, wie man nach den unvollständigen Exemplaren der Tafeln denken könnte.

Eine solche Zweiteilung des Jahres, die die zweite der drei Kalenderjahreszeiten (den „Winter") durchschneidet und sich mit der natürlichen uralten Teilung des Jahres in Sommer und Winter nicht deckt, kann, wenn man nicht an eine rein mechanische Nachahmung der Monatsteilung durch den Vollmondstag glauben will

---

dürfte auf die Benennung Schef-böte (urspr. *Schef-bödet*) zurückgehen, die der Monat in ptolemäischer Zeit führt (vgl. Thes. 307) und die das entsprechende Monatsfest schon im Kalender des Papyrus Ebers hatte. Der Umstand, daß das *t* der kopt. Namensform im bohair. Dialekt nicht aspiriert wird und daß die alte vollere Namensform in den hierogl. Texten der griech.-röm. Zeit gelegentlich *Šf-tb* geschrieben wird (Thes. 225. 266. 500), also Schef-töbe lautete, machen es zur Gewißheit.

1) So die beiden vollständigsten Tafeln Lacau, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire I 105 und Chassinat-Palanque, Fouilles d'Assiout S. 194 ff. Die minder vollständigen Tafeln, welche schon bei der 20. oder 21. Dekade abbrechen, geben das Bild hinter der 12. Dekade, also am Schluß der 1. Jahreszeit (Chass.-Pal. S. 145 ff. pl. 24/5), eine Tafel, die schon mit der 16. Dekade abbricht, hinter der 9. Dekade (ib. S. 117).

2) Auf die Felderkolumne der 36. Dekade folgen in dem vollständigsten Exemplare noch 4 solche Kolumnen, in denen die Sternnamen ohne Datum wiederholt sind, sodaß vor der Halbjahrsteilung 18, dahinter 22 Felderkolumnen stehen. Ebenso stehen über der Mitternachtsteilung 7 Felder (außer den Gestirnen der 6 ersten Nachtstunden noch die Bezeichnung der Dekade), während darunter nur 6 (Gestirne der 6 letzten Nachtstunden) stehen.

(s. dazu unten), als natürlich motivierte Teilpunkte eigentlich doch nur die beiden Sonnenwenden haben. Da die Teilpunkte nach der Anlage der Tafeln aber mit dem Anfang und mit der Mitte des Kalenderjahres zusammenfallen, so müßte es sich, wenn nicht zufällig ganz besondere Umstände vorliegen sollen (s. u.), um das Normaljahr handeln, in dem der Jahresanfang auf dem Tage des Siriusaufganges (19. Juli), nahe der Sommersonnenwende, lag, nicht um das bürgerliche Wandeljahr, das sich beständig verschob. Da sich die Tafeln in verschiedenen Särgen (6 Exemplare sind bekannt) in stereotyper Form wiederholen [1]), würde eine solche Annahme auch nicht unwahrscheinlich sein. Sie würden alsdann sogar den Zweck eines immerwährenden Kalenders oder richtiger einer Himmelsuhr für den Toten erfüllt haben können.

Nun läßt sich aber zeigen, daß das normale feste Siriusjahr tatsächlich nicht in Frage kommen kann. In diesem müßte ja der Dekan *Spd*, dessen Stelle später die entsprechend benannte Sopdet (Sothis), der Sirius, einnimmt (s. ob. S. 293, Anm. 2), oder wenigstens einer der benachbarten Dekane beim Jahreswechsel in den letzten Nachtstunden erscheinen, da der Sirius seinen Frühaufgang vor dem Neujahr um die 11. Nachtstunde zu haben pflegte [2]). In unseren Tafeln finden wir diesen Dekan *Spd* aber in den bezeichneten Stunden an einer ganz anderen Stelle des Jahres verzeichnet, nämlich in der Mitte, beim Halbjahreswechsel. Dort erscheint er in der 1. Dekade des 7. Kalendermonats in der 11. Nachtstunde, in der vorhergehenden letzten Dekade des 6. Kalendermonats aber in der 12. Nachtstunde. Er beschließt hier also die Reihe der Dekane, die nacheinander in den Dekaden des 1. Halbjahres ihren Aufgang am Ende der Nacht hatten, genau so, wie es später in den Dekanlisten und Dekanaufgangstafeln des Neuen Reiches und der griechisch-römischen Zeit seine Rechtsnachfolgerin Sothis, der Sirius, für das ganze Normaljahr zu tun pflegt. Und gerade wie dort der nächstfolgende Dekan Knūmet (*Χνοῦμις*) oder sein „Vorläufer" (*Tp-ʿ*, griech. *Πτη* [3])) als erster die Reihe der De-

1) Die einzige wirkliche Verschiedenheit besteht darin, daß der Doppeldekan Weschtebkote (*Ουεστεβκωτ*) in einem Falle als 2 Dekane gerechnet ist (wie das auch später z. T. geschieht), wodurch eine Verschiebung aller folgenden Dekane um eine Stunde bewirkt ist (Chassinat-Palanque pl. 24). Es ist das offenbar ein Fehler, durch den die ganze Anlage der Tafeln (s. u.) arg gestört ist.

2) *ἡ κυνὸς ἐπιτολὴ κατὰ ἑνδεκάτην ὥραν φαίνεται καὶ ταύτην ἀρχὴν ἔτους τίθενται* Theon, Schol. in Arat. Phaenom. v. 152.

3) Zu der Emendation des an 3 Stellen der Dekanliste in den verschiedenen Hss. übereinstimmend überlieferten *Πτη-* oder *Πτι-* für das aeg. *Tp-ʿ* in *Τπη-*

kane des ganzen Jahres- oder Himmelskreises eröffnet, so eröffnet auch hier dieser nämliche Dekan Knūmet in der 12. Stunde der 1. Dekade des 7. Kalendermonats die 2. Hälfte des Jahres.

Wenn die später als normal geltende Ordnung der Dekane dem mit dem Siriusaufgang beginnenden Normaljahr entspricht und demzufolge im wesentlichen den Aspekt des Wandeljahres beim Beginn einer Sothisperiode wiedergiebt, so geben unsere Tafeln seinen Aspekt in der Mitte einer solchen Periode wieder. Alles hat sich um ein Halbjahr bezw. um den halben Kreis des Himmels gegen den ursprünglichen Normalstand verschoben. Wir haben hier also augenscheinlich das Wandeljahr in eben dem epochalen Zustande vor uns, von dem aus aller Wahrscheinlichkeit nach der spätere unifizierte aegyptische Kalender seinen Ausgang genommen hat. Das paßt auch zu dem mutmaßlichen Alter der Tafeln, die wie gesagt in den Anfang des Mittleren Reiches, also gegen den Ausgang des 3. Jahrtausends v. Chr. gehören.

Eine Schwierigkeit liegt nur darin, daß der Siriusaufgang (19. Juli), der in den Tafeln auf den Halbjahrsabschnitt, also mutmaßlich um die Sommersonnenwende, angesetzt erscheint, damals in Wahrheit etwa 12 Tage nach der Sonnenwende (7. Juli) erfolgte, also erst 2 Dekaden später in den Tafeln erscheinen sollte, wenn der Halbjahrseinschnitt wirklich die Sommersonnenwende markieren sollte. So wie er tatsächlich in den Tafeln im Verhältnis zum Wandeljahr angesetzt ist, auf den 1. Tag des 7. Kalendermonats (später Phamenoth), würde das auf die Zeit um 2056 v. Chr. führen, also ein halbes Jahrhundert vor Amenemmes I., d. i. eine Zeit, in der das Neujahr des Wandeljahres (1. Thoth) noch auf den 20. Januar, ca. 14 Tage nach der Wintersonnenwende, fiel, sodaß also weder der Anfang noch die Mitte des Kalenderjahres wirklich mit einem der Sonnenstände zusammengefallen wäre. In der Tat würde man die Särge, in denen sich die Tafeln befinden, vom archäologischen Standpunkt aus gern vor die 12. Dynastie setzen und vielleicht sogar noch über das Jahr 2056 hinaufrücken.

Diesen Widerspruch zwischen der Ansetzung des Siriusaufganges und der Zweiteilung des Jahres aufzulösen, muß ich Berufneren überlassen. Hinweisen möchte ich aber darauf, daß die Tafeln unzweifelhaft etwas Schematisches an sich tragen, das wohl erlaubt, sie nicht als Spiegel der reinen Wirklichkeit anzusehen. Schon durch das Fehlen der 5 Epagomenen und die Ordnung nach

---

(Leps. 71) liegt kein Grund vor, da die Umsetzung von *tp* in *pt* im Aeg. ganz gewöhnlich ist.

Dekaden, was beides zusammenhängt, war eine Verschiebung bezw. ungenaue Ansetzung der Jahresmitte bedingt. Aber auch abgesehen davon sollen die Tafeln, die sich in den verschiedenen Särgen stereotyp wiederholen, augenscheinlich nicht gewöhnliche, einem beliebigen Zeitpunkte, etwa dem Todesjahre des Bestatteten, entsprechende Verhältnisse wiedergeben, sondern sie sollen offenbar einen gewissen Idealzustand einer bestimmten bedeutsamen Epoche festlegen. Diese brauchte nicht der Gegenwart anzugehören, sondern könnte auch der näher zurückliegenden Vergangenheit oder der nahe bevorstehenden, unter Umständen wie im Mittelalter das Millennium mit heiligen Respekt erwarteten Zukunft angehört haben. Und es wäre sogar denkbar, daß dieser Idealzustand, zumal wenn er erst für die Zukunft erwartet wurde, niemals in allen Punkten Wirklichkeit geworden sei. In der Tat könnte ja das Zusammentreffen von Siriusaufgang, Sommersonnenwende und Beginn des 2. Kalenderhalbjahres, wie man es aus unseren Tafeln herauslesen möchte, in der Zeit ihrer Entstehung nur noch ein frommer Wunsch gewesen sein, der sich niemals verwirklichen konnte.

In den Tafeln würde sich also, wenn wir sie soweit richtig verstanden haben, durchaus das gleiche Bestreben offenbaren, auf dem der spätere unifizierte Kalender beruht, Vereinigung des alten Siriuskalenderjahres mit dem durch die Sonnenwenden geteilten Jahre, dem Sonnenjahre. Der Idealzustand, wie ihn die Tafeln zu malen scheinen, um ihn womöglich auf die Dauer festzuhalten, war unter Amenemmes I. wenigstens zu einem Teile verwirklicht, indem das Neujahr des alten Kalenderjahres in die Wintersonnwendzeit, die Zeit der „Geburt der Sonne“ fiel. Die Festhaltung dieses Idealzustandes auch in dieser unvollkommenen Gestalt ist indeß nicht gelungen. Die dauernde Verbindung des Neujahrs mit der „Geburt der Sonne“ gelang zwar, im übrigen aber hat doch das alte bürgerliche Wandeljahr sich als das zähere bewiesen. Anstatt daß sein Neujahr auf der Wintersonnwendzeit festgehalten wurde, hat es deren Namen, wie auch den Namen der Sommersonnenwende „Großer Brand“ mit sich gerissen und durch die natürlichen Jahreszeiten hindurchgeführt. Man könnte in dem Jahre, wie es sich in den Dekantafeln von Siut zeigt, geradezu eine Vorstufe oder eine provisorische Regelung des unifizierten Kalenders sehen wollen, der erst nach einer Probezeit seine endgültige Form mit Beibehaltung der Beweglichkeit des Jahres erhalten haben könnte.

Eine ganz entsprechende Zweiteilung des Jahres, wie wir sie hier in den Dekantafeln von Siut zu finden geglaubt haben, läßt sich nun auch beim unifizierten Kalender des Neuen Reiches nach-

weisen. Schon Lepsius (145) hat die gleichartige Benennung der beiden mittelsten Monate des Jahres als „großer“ und „kleiner Brand“, die diesem Kalender eigentümlich ist, als Anzeichen einer solchen Teilung des Jahres angesprochen. In dem bereits öfters erwähnten Deckenbilde des Ramesseums ist in der Tat das Jahr dergestalt geteilt, daß oben das normale (feste) Siriusjahr rechts mit seiner 2. Hälfte (Monat 3 der Winterjahreszeit = Phamenoth) beginnt[1]) und links mit der 1. Hälfte (Monat 2 derselben Jahreszeit = Mechir) endigt, sodaß das in den Sommer fallende Neujahr mit dem Siriusaufgang in der Mitte steht und das Jahr also wie in Siut etwa von Wintersonnenwende zu Wintersonnenwende reicht. Unten beginnt rechts seinerseits das alte Wintersonnwendjahr gleichfalls mit seiner 2. Hälfte („kleiner Brand“ = Phamenoth) und endigt links mit der 1. Hälfte („großer Brand“ = Mechir). Die im unifizierten Kalender sich entsprechenden Monate beider Jahrformen stehen also untereinander. Hier würde sich das Jahr aber, wenn die genannten Monatsfeste noch ihre alte Bedeutung gehabt hätten, deren sie im unifizierten Kalender tatsächlich beraubt sind, von Sommersonnenwende („großer Brand“) zu Sommersonnenwende erstrecken und die alte Wintersonnenwende („Geburt der Sonne“) in der Mitte haben, während tatsächlich die Anordnung des unifizierten Jahres die ist, daß die Zeit um die Wintersonnenwende am Anfang, die um die Sommersonnenwende in der Mitte steht.

Der Zweiteilung des Jahres, wie wir sie hier seit dem Ende des 3. Jahrtausends beobachtet haben, scheint nun auch eine Zweiteilung des Kreises der Dekane zu entsprechen. In der Dekanaufgangstafel im Grabe Ramses' IV. (ca. 1160 v. Chr.) stehen die ersten 18 Dekane links, die übrigen, mit dem Sirius als einem der letzten, rechts von dem Haupte des Luftgottes, der den Himmel trägt, beide Reihen durch einen größeren Zwischenraum von einander getrennt (Thes. 174). Der Name des 18. Dekans *Śmd* (Σμάτ), der die erste Reihe beschließt, wird mit dem Zeichen der halbierten Mondsichel geschrieben, das den halben Monat darstellt und dem Worte *śmd.t* eignet, der Bezeichnung der Monatsmitte (διχομηνία), d. i. des 15. Tages des Mondmonats, also des Vollmondstages[2]).

1) Hierin unterscheidet sich diese Darstellung von den Dekantafeln aus Siut. Dieser Unterschied läßt sich wohl nur eben daraus erklären, daß dort das Wandeljahr, hier das unifizierte Normaljahr vorliegt, das man mit der Wintersonnenwende anfangen lassen wollte.

2) Damit wird es vermutlich zusammenhängen, daß dieser Dekan wie der Mondgott Thoth dargestellt wird (Thes. 152. Tierkreis von Dendera).

Brugsch übersetzte den Namen deshalb geradezu mit „Halbierer“. Dieser Halbierer des Himmelskreises, der in der Gegend des Steinbocks gesucht werden müßte, da der Anfang des Kreises beim Sirius im Zeichen des Krebses steht, und auf dem Rundbild von Dendera („Tierkreis“) in der Tat auch dort erscheint, gehörte nach dem Deckenbild des Ramesseums wie die drei folgenden Dekane zu dem großen Sternbilde des Schafes (Σρῶ), das sich demnach möglicherweise bis zu 40 Aequatorgraden erstreckte [1]). Er ist daher in den alten Dekantafeln von Siut geradezu als „Halbierer des Schafes“ (*śmd-sr.t*) bezeichnet, eine Benennung, die hinsichtlich ihrer Form mit den üblichen lateinischen Sternbezeichnungen wie Alpha tauri zu vergleichen ist und die wir deutsch richtig durch „der Halbierer im Schaf“ wiedergeben müssen [2]).

Diese Zweiteilung des Dekankreises wird aber mit der oben festgestellten Zweiteilung des Jahres, die auf den Sonnenwenden zu beruhen schien, innerlich nicht zusammenhängen können, so merkwürdig auch das Zusammentreffen erscheinen muß, daß Anfang (Knūmet) und Mitte des Kreises („Halbierer“ Smad) gerade bei den Tierkreiszeichen lagen, in die die Sonne bei den Wenden für die Griechen eintrat und nach unserem Sprachgebrauch noch heute eintreten soll (Krebs und Steinbock). Die altaegyptische Ordnung der Dekane war vielmehr augenscheinlich lediglich auf den Sirius und das alte Siriusjahr zugeschnitten, nicht auf die Sonne, die in den für die Ausbildung des Systems in Betracht kommenden Zeiten zur Zeit der Wenden ja noch garnicht in jenen Tierkreiszeichen gestanden hatte; um 4000 v. Chr. mußte sie fast ganze zwei Zeichen weiter östlich am Ende des Löwen bezw. des Wassermannes stehen. So wenig die Sonnenwende bei der Regelung des altaegyptischen Kalenderjahres eine Rolle gespielt hat, so wenig also auch hier bei der Himmelseinteilung. Wie das aegyptische Neujahr auf den 19. Juli nicht um der Sommersonnen-

---

1) Das Sternbild des Schafes wird also durch die Halbierung des Himmelskreises in 2 Teile getrennt; ein Beweis, wenn es dessen noch bedürfte, daß diese Halbierung ebenso wie die Einteilung des Himmelskreises in die 36 Teile jünger war als die Abgrenzung und Benennung der Sternbilder, die sich oft wie im Falle des Schafes über mehrere Teile der Einteilung erstreckten. Hätten die Sternbilder nicht schon zuvor existiert, würde jeder Dekan einen eignen selbständigen Namen bekommen haben.

2) In diesen Tafeln steht der „Halbierer des Schafs“ seltsamerweise nur 16 Stellen vor dem Dekan Knūmet. Außerdem erscheinen dort in der 2. Hälfte der Tafeln, die noch unerklärte Abweichungen von den späteren Dekanlisten und Inkongruenzen gegen die 1. Hälfte aufweist, noch ein „südlicher *śmd*“ und ein „nördlicher *śmd*“, die die 7. und 8. Stelle nach Knūmet einnehmen.

wende, sondern um des Siriusaufgangs willen gelegt war, so war auch der Dekan Knūmet aus keinem andern Grunde an die Spitze der Dekane gestellt, als weil er dem Sirius bezw. dem zu diesem gehörigen Dekan *śpd* folgte.

15. Die kosmogonische Ausdeutung der „Geburt der Sonne".

Mit der Uebertragung der alten Bezeichnung der Wintersonnenwende „Geburt der Sonne" auf das normal in den Sommer fallende Neujahr des alten Siriusjahres stellte sich aber ein Widerspruch zwischen dem künstlich geregelten Kalender und den im Volke lebendigen Vorstellungen ein. Für den natürlich denkenden Menschen mußte die Idee von der jährlichen Neugeburt der Sonne selbstverständlich nach wie vor mit der Wintersonnenwende verknüpft bleiben, wie das ja auch die oben (S. 38) angeführten griechischen Zeugnisse ausdrücklich bestätigen. Wie vereinigte man nun damit die kalendarische Ansetzung der „Geburt der Sonne" (Mesorē) im entgegengesetzten Teile des Jahres? Hierüber gibt uns wohl die folgende, von Brugsch, Thes. 487 zitierte Stelle aus griechisch-römischer Zeit Auskunft[1]): „ich bringe dir Wasser, um dich zu begrüßen an den auf dem Jahre befindlichen (Tagen, d. i. den Epagomenen, s. ob. Abschn. 6), an denen Nut ihre Kinder gebar, desgleichen am Tage des Neujahrsfestes (*wp-rnpt*), da Rēʿ (die Sonne) auf der Lotosblume aus dem großen See hervorkam" (Worte des libierenden Königs). Hier ist der Ausdruck „Geburt" zwar nicht gebraucht, doch liegt zweifellos eine sachlich durchaus parallele, wenn nicht gar identische Vorstellung vor. Die „Geburt der Sonne" wird danach in späterer Zeit als Geburtstag des Rēʿ gedeutet worden sein[2]), als Wiederkehr des Tages, an dem der Sonnengott bei der Entstehung der Welt zum ersten Mal aus dem Urgewässer, als Knäblein in einer Lotosblume sitzend, emportauchte.

Aus der alljährlich sich wiederholenden Geburt des Tagesgestirnes wäre hier also seine einmalige Entstehung am Uranfang der Dinge geworden, die für den Aegypter das Ingangsetzen des Weltuhrwerks bedeutete. Daß diese erstmalige Entstehung des Sonnengottes ursprünglich nicht an anderer Stelle des Jahres vorgestellt gewesen sein kann, als die jährliche Wiedergeburt, ist selbstverständlich. Sie wird also von Haus aus auf der Winter-

---

1) Vgl. dazu auch Thes. 11.

2) Eine Bedeutung, die das Wort *mśw.t* „Geburt" in der Tat auch sonst hat, vgl. ob. S. 304.

sonnenwende gelegen haben und wird erst mit der Verknüpfung von deren Namen (Mesorē) mit dem 1. Thoth des Wandeljahres auf dieses normal in den Sommer fallende Neujahr gerückt sein. Nicht undenkbar wäre es nun aber, daß die kosmogonische Ausdeutung der „Geburt der Sonne“, des Namens der Wintersonnenwende, garnicht eine Folgeerscheinung, sondern vielmehr die Ursache oder eine der Ursachen der Uebertragung dieses Namens auf den 1. Thoth gewesen sei. Als bei der Entstehung des unifizierten Kalenders unter Amenemmes I. Wintersonnenwende und Kalenderneujahr zusammenfielen, könnte das Kalenderneujahr des Wandeljahres die Bezeichnung „Geburt der Sonne“ eben gerade in ihrer kosmogonischen Auffassung und um derentwillen mit sich genommen haben, während dieselbe Bezeichnung in ihrer eigentlichen ursprünglichen Bedeutung auf der Wintersonnenwende liegen blieb, wie das ja in der Tat geschehen ist.

Daß der kosmogonischen Vorstellung bei der „Geburt der Sonne“ etwa von vorn herein die Priorität vor der Auffassung als Wintersonnenwende zuzubilligen und daß der spätere Monatsname Mesorē etwa direkt aus ihr ohne Hinzuziehung der Wintersonnenwende zu erklären sei, hat wohl keine Wahrscheinlichkeit[1]). Gerade für die erste Erscheinung des Sonnengottes bei der Entstehung der Welt vermeiden es die Texte im übrigen, wie an der obigen Stelle, bis in die späteste Zeit, den Ausdruck „Geburt“ zu gebrauchen, den man von der täglichen und der jährlichen Geburt der Sonne anstandslos gebrauchte. Aus gutem Grunde. Hier in der solaren Kosmogonie galt es ja gerade, die Praeexistenz eines andern göttlichen Wesens, aus dem die Sonne hervorgegangen wäre, auszuschließen. Die „Geburt“ als Form des Schöpfungsaktes soll nach dieser Lehre erst später in die Welt gekommen sein. Während die Sonne noch „entstanden“, „von selbst geworden“ war, sollten die andern Götter, die sämtlich von ihr abstammten, ge-

1) Man könnte zunächst dafür geltend machen, daß sowohl in den Gardinerschen Schriftstücken, wo der 1. Thoth „Geburt des Rēʿ-Ḥar'achte“ heißt, als im Ramesseum und in Edfu, wo der falkengestaltige Rēʿ-Ḥar'achte als Schutzgott des Monats Mesorē erscheint, das Gestirn der Sonne hinter der Person des Sonnengottes zurückzutreten scheine. Tatsächlich ist aber Rēʿ-Ḥar'achte seit der Zeit Amenophis' IV. geradezu zu einer Bezeichnung des vergöttlichten Tagesgestirnes geworden, die man ebenso mit dem bestimmten Artikel versieht wie das *pꜣ ìtn* „die Sonne“ Amenophis' IV. (vgl. nur Orb. 7, 2/3 mit ib. 6, 9) und das Φρῆ (*pꜣ rʿ*) der späteren Zeiten, das die älteren Aegyptologen damit identifizieren wollten. In den Monatsdarstellungen des Ramesseums und von Edfu war daher denn auch eine andere Form der Personifikation des nach der „Geburt der Sonne“ benannten Monats als in der Gestalt und unter dem Namen dieses Gottes nicht möglich.

schlechtlich erzeugt und geboren worden sein bis auf die erste Generation, die, sei es durch Ausspeien sei es durch Onanieren aus dem bis dahin noch allein existierenden Sonnengott hervorgegangen sein sollte. So heißt es denn beispielsweise in einem Hymnus des Neuen Reiches von dem Sonnengotte, er habe sich selbst auf der Töpferscheibe gedreht mit seinem eigenen Samen, er habe seinen Leib selbst geformt „ohne daß er einen Vater hatte, der seine Gestalt erzeugte, ohne daß er eine Mutter hatte, die ihn gebar, ohne daß es einen Ort gab, aus dem er kam“ Pap. Berlin 3049, 4, 10 ff. (Hs. der 22. Dyn.). So steht die Ansetzung der „Geburt der Sonne“ auf dem Neujahrstage des normal am 19. Juli beginnenden Jahres auch hier in ihrer kosmogonischen Ausdeutung, wenigstens formell, in einem gewissen Widerspruch zu älteren Vorstellungen.

Sachlich und formell stimmt die Verlegung des kosmogonischen Geburts- oder Entstehungstages der Sonne auf dieses Datum, wie sie oben aus Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit nachgewiesen wurde, dagegen aufs Beste überein mit einer Nachricht, die uns bei griechischen Schriftstellern mehrfach überliefert ist, daß die aegyptischen Priester die Erschaffung der Welt an den Siriusaufgang knüpften (Porphyr., de antro nymph. 24) und daß der Tag dieses Aufganges bei ihnen geradezu als *natalis mundi* galt (Solinus 32, 1324). Diese Lehre war schließlich durchaus folgerichtig. Wenn man sich die Jahresordnung mit dem Siriusaufgang als festem Ausgangs- und Rückkehrpunkt von Ewigkeit her bestehend dachte, wie das die späteren Aegypter sicherlich getan haben, so mußte eben der 1. Welttag, mit dem das 1. Weltjahr begann, auch ein 1. Thoth mit Siriusaufgang gewesen sein; die Schöpfung mußte in einem Apokatastasenjahre, am Beginn einer Sothisperiode, stattgefunden haben.

16. Die Sonnenstände.

Wenn die Aegypter die Wintersonnenwende als Geburt der Sonne bezeichneten und etwa gegen den Ausgang des 3. vorchristlichen Jahrtausends zum Anfangspunkt des Jahres gemacht zu haben scheinen, so werden sie selbstverständlich auch die andern Sonnnenstände als solche gekannt haben. Die Stundenmessung, die bei ihnen uralt ist, setzt ja ihrerseits voraus, daß sie ihre Termine wenigstens als Jahrpunkte, d. h. als die Zeiten der längsten und kürzesten Tage und der Tag- und Nachtgleiche, gekannt haben müssen. Irgend eine direkte Spur davon läßt sich aber bislang nicht nachweisen. Wenn sich der Hofastronom Amenophis' I. in seiner biographischen Grabinschrift (s. ob. S. 29 Anm. 2) rühmt, er

habe die „Gänge des Sonnengottes“ gekannt, so wird dabei nicht sowohl an den Jahreslauf des Tagesgestirns gedacht sein als an den Tageslauf, wie das an andern Stellen sicher der Fall ist (z. B. Aeg. Ztschr. 37, 11). Was Brugsch in seinem Thesaurus an Zeugnissen für die Beobachtung der verschiedenen Sonnenstände aus den aegyptischen Texten und Denkmälern zusammengetragen hat, erweist sich samt und sonders als nicht stichhaltig. Zu der Umdeutung der auf den Tageslauf der Sonne bezugnehmenden Stellen, Abbildungen und Praedikate des Sonnengottes auf den Jahreslauf (ib. 408 ff.) liegt schlechterdings kein Grund vor[1]). Ebenso ist die prinzipielle Beziehung des Ausdrucks „Gottesgeburt“, der ganz allgemein gewisse Zeremonien und die dabei verlesenen heiligen Texte bezeichnet[2]), auf die Sonnenstände (ib. 403. Aeg. Ztschr. 19, 107 ff.) durchaus willkürlich. Die Deutung des Sokerfestes am Ende des Monats Choiak auf die Wintersonnenwende (Thes. 415) und die des 1. Tybi auf das darauf folgende Neujahr (ib. 418) setzen beide die Anwendung des alexandrinischen Kalenders voraus, der zur Zeit der in Betracht kommenden Texte noch garnicht existierte. Wenn sich die Worte „die kleine Sonne, die sich von neuem verjüngt“, die dabei von dem Gotte Soker gebraucht werden (ib. 378, 9 = Naville, Text. rel. au Mythe d'Horus pl. 25), wirklich auf die winterliche Sonne beziehen, so kann es sich nur um den Wintersanfang handeln, der im normalen festen Siriusjahre auf den 1. Tybi (16. Nov. jul.) fiel[3]).

Was weiter den Ausdruck *ẖnm ỉtn* „Vereinigung mit der Sonne“ im Kalender von Dendera (Thes. 365 ff.) betrifft, der nach Brugsch ganz speziell den Sonnenstand bezeichnen soll, so handelt es sich dabei in Wahrheit nur um einen poetischen Ausdruck für ein Moment in der Prozessionsfeierlichkeit; wenn das aus den dunkeln Innenräumen des Tempels herausgeführte Götterbild die „Sonne

---

1) Hinsichtlich der Abbildungen hat sich schon Lepsius 99 ganz richtig dagegen ausgesprochen. — Auch die Thes. 374—377 abgebildeten Darstellungen aus Edfu haben mit den Sonnenständen nicht das mindeste zu tun. Die von Brugsch ib. 429 vorgenommene Emendation der Worte „Sohn der Sonne“ in der Titulatur des Gottes von Edfu in „große Sonne“ wird durch die Parallelstellen Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus pl. 12, wie auch durch den Wortlaut der betr. Stelle selbst („der Sohn der Sonne, der aus ihr kam“) widerlegt.

2) Der Ausdruck wird nicht nur mit dem Deutzeichen des Schriftstückes geschrieben, sondern es wird auch geradezu gesagt, daß diese „Gottesgeburt“ „verlesen“ (*šd*) oder „rezitiert“ (*ỉrj*) werde, was Brugsch unrichtig mit „vollziehen“, „geschehen“ übersetzt hat.

3) Eudoxos setzte den theoretischen Anfang des Winters auf den 12. Nov.

sieht" so heißt das, sie vereinige sich mit ihr[1]). Vgl. was zum 20. Thoth (8. Aug.) notiert ist: „wenn die 10. Tagesstunde kommt, erscheint Hathor in Prozession in dem großen Hofe, vereinigt sich mit der Sonne und tritt wieder ein in ihr Haus ruhigen Schrittes. Es erscheinen auch ihre Mitgötter in Prozession, vereinigen sich mit der Sonne und lassen sich wieder nieder an ihren Plätzen". Entsprechend beim 26. Choiak (11. Nov.), 15. Pachon (30. März), 1. Epiphi (15. Mai). Beim 1. Thoth (19. Juli) und 1. Pachon (16. März) steht für „Vereinigung mit der Sonne" mit Bezug auf die Göttin Hathor, die als Tochter des Sonnengottes galt, das gleichbedeutende „Vereinigung mit ihrem Vater" (*ẖnm itf-s*). Schon die Daten zeigen, daß es sich nicht um eine Bezeichnung der Jahrpunkte handeln kann, die bei Eudoxos zwar in der Nähe einiger von ihnen, aber nicht genau mit ihnen zusammenfallend angesetzt sind (s. Thes. 443). Auch im Kalender von Esneh (Thes. 380 ff.), dem Brugsch ohne zwingenden Grund das alexandrinische Jahr unterlegen will (s. ob. S. 312) und der demgemäß für die angeblichen Sonnenstände ganz andere Daten nennen müßte, hat der Ausdruck „Vereinigung mit der Sonne" dieselbe Bedeutung, sowohl da, wo er die gleiche Fassung *ẖnm itn* hat (so beim 1. Phamenoth), als da, wo er in der Variante *ẖnm rʿ* vorliegt (so beim 14. Paophi, 26. Choiak, 10. Phamenoth, 3. Pharmuthi, 1. Pachon, 1. und 10. Payni, 21. Epiphi). Fast überall folgt auch hier wieder der Vermerk über die Rückkehr des Götterbildes an seine Stelle im Innern des Heiligtums (*ḥtp* „sich niederlassen" o. ä.)[2]).

Nicht besser steht es endlich auch mit Brugsch' Auslegung der Stellen, an denen er die von Makrobius (Sat. I 19) erwähnte verschiedenartige Färbung der Sonne zu den verschiedenen Jahreszeiten wiederzufinden glaubte (Thes. 426 ff. 528 ff.). Es ist nicht der geringste Anhalt dafür vorhanden, daß diese Angaben, die die Sonne bald aus Gold, bald aus allerlei kostbaren Steinen bestehen lassen und bei denen weniger die Farbe als der Stoff die Hauptsache ist, irgend etwas mit den vier Jahrpunkten zu tun haben[3]). Es ist mir nicht bekannt (und auch Brugsch weiß dafür

1) Als Synonym von „die Sonne sehen" erscheint der Ausdruck geradezu auch in den Stellen Thes. 105. 440/1. 452.

2) Noch weniger als an diesen Stellen ist an der Thes. 461 zitierten Stelle, die den Tod Thutmosis' III. berichtet, von einer „Sonnenkonjunktion" die Rede, wenn dort gesagt wird, daß sich der zum Himmel fliegende tote König „mit der Sonne vereinige".

3) So z. B. auch, wenn der thebanische Gott Amun, der in späterer Zeit bald die Sonne bald den Mond verkörpern soll, „ein Stier in der Nacht, ein

nichts beizubringen), daß sich in den Darstellungen der aeg. Denkmäler jemals eine entsprechende Differenzierung der Farben der Sonne gefunden habe. Makrobius spricht übrigens auch nur ganz allgemein von einem Unterschied zwischen *clarus* und *caeruleus*, d. i. hell und matt, in den beiden Hauptjahreszeiten Sommer und Winter. Die von Brugsch Thes. 426 zitierte Stelle eines hieroglyphischen Textes, der die Farbe der Myrrhen mit der „Sonne im Winter" vergleicht, bestätigt eben doch nur diese Unterscheidung.

Die Erkenntnis der Bedeutung der Sonnenstände für das Jahr scheint bei den Aegyptern jedenfalls erst im Laufe der geschichtlichen Zeit gewonnen zu sein in einem verhältnismäßig fortgeschrittenen Stadium der Kulturentwicklung. Wie weit das auch bei andern Kulturvölkern der Fall gewesen ist, wäre noch zu untersuchen. Da die Sonne nie gleichzeitig mit den Sternen zu sehen ist, muß die Feststellung ihres Jahreslaufes am Fixsternhimmel, wie sie später im Zodiakus vorliegt, durchaus nicht einfach gewesen sein, sondern setzt zweifellos schon eine recht beträchtliche Höhe der geistigen Kultur voraus. Die Schwierigkeit, die Sonnenwende auf den Tag zu bestimmen, wird von Sachkundigen immer wieder auf das nachdrücklichste betont.

Die babylonischen Zeugnisse für die Kenntnis der Jahrpunkte (s. Abschn. 18) gehen, soviel ich sehen kann, nicht über das 7. Jh. v. Chr. hinaus.

Für die indogermanische Urzeit wird die Beziehung zwischen Jahr und Sonnenlauf im allgemeinen, wie auch die Kenntnis der Jahrpunkte im besonderen, durch die vergleichende Sprachwissenschaft in Abrede gestellt (Schrader, Reallexikon [1]392). Bei den Germanen soll diese Kenntnis erst mit der Verbreitung des römischen Kalenders aufgekommen sein; die germanischen Bezeichnungen für die Tag- und Nachtgleichen und die Sommersonnenwende gehen auf die lateinischen Ausdrücke *aequinoctium* und *solstitium* zurück.

Die Inder sollen sich in alter Zeit jedenfalls um die Tag-

Fürst bei Tage, die schöne Sonne aus Malachit" (so, nicht „von grüner Farbe" wie Br. übersetzte) genannt wird, Thes. 529. — Die (gewiß nicht junge) Vorstellung, daß die Sonne, die die Aegypter stets rot zu malen pflegen, aus Malachit bestehe, das doch grün war, wird verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Aegypter rot und grün seit alters verwechselten; vgl. m. Unters. III 126 und insbesondere die dort zitierte Bezeichnung des Weines, der gleichfalls stets rot gemalt wird, als „grünes" Horusauge.

und Nachtgleichen noch nicht gekümmert haben[1]). Dagegen reden die Brahmanatexte (um 800 v. Chr.) schon davon, daß die Sonne 6 Monate ihren Gang nach Norden, 6 Monate nach Süden gehe[2]). Die Dauer des längsten und des kürzesten Tages war bei der Einteilung des Tages in 30 *muhūrta*, deren Spuren bereits im Rig-Veda (ca. 2000 v. Chr.) zu erkennen sind, wahrscheinlich bereits berücksichtigt, eine Einteilung, die auf babylonischem Einfluß zu beruhen scheint (s. u. Abschn. 19).

Bei den Griechen wird die Sonnenwende (*τροπαί*) schon bei Hesiod erwähnt, der doch anscheinend noch das Plejadenjahr und daneben die Rechnung nach dem Monde gebraucht. Pherekydes von Syros (6. Jh.) soll ein *ἡλιοτρόπιον* auf seiner Heimatsinsel angelegt haben, auf das nach Otfried Müller auch die rätselhafte, wie er meinte, interpolierte Stelle bei Homer Od. 15, 404 mit ihren *τροπαὶ ἠελίοιο* auf der *Συρίη νῆσος* anspielen sollte. An die Sommersonnenwende knüpfte sich ja auch das Mondjahr der klassischen Zeit. Gleichwohl war die Beobachtung des Sommersolstizes durch Meton zu Athen im J. 432 v. Chr. zu ihrer Zeit noch ein Aufsehen erregendes Ereignis für die wissenschaftliche Welt. Wirkliche Klarheit über die Sonnenstände haben unter den Griechen erst die besser ausgeführten Beobachtungen des Hipparch (ca. 150 v. Chr.) geschaffen.

Anderseits sollen die Sonnenstände nach den Berichten der Reisenden und Missionare, die vielfach wohl nicht mit genügender Voraussetzungslosigkeit die Eingeborenen befragt oder beobachtet haben, auch vielen Völkern bekannt sein, die noch auf einer ganz primitiven Stufe der Kulturentwicklung stehen und von dem Gebrauche eines Sonnenjahres weit entfernt sind. Doch wird es sich dabei wohl nur um ganz ungefähre Wahrnehmungen handeln können, nicht um genauere Beobachtungen.

Eine zuverlässige Feststellung über die Verbreitung und den Grad, das Alter und die Herkunft dieser Kenntnis bei den verschiedenen Völkern wäre dringend zu wünschen.

---

1) Oldenberg, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1909, 564. Z.D.M.G. 48, 631.
2) Mitteilung von Oldenberg; vgl. Ginzel I 315.

Thukydidesstudien.

Von

Max Pohlenz.

Vorgelegt in der Sitzung vom 12. März 1920.

II.

Für die Analyse des thukydideischen Werkes ist keine Stelle wichtiger als die Kapitel V 25. 26, in denen der Geschichtsschreiber seine Auffassung von der Einheit des siebenundzwanzigjährigen Krieges begründet und seinen Vorsatz mitteilt die Ereignisse bis zum Falle Athens zu erzählen. Man hatte sich gewöhnt den Abschnitt als das zweite Prooemium des Thukidides zu bezeichnen. Schwartz dagegen sieht darin 'ein an unpassender Stelle schlecht eingefügtes Konglomerat des Herausgebers' (S. 209). Zu dieser Anschauung wird er schon durch die Überzeugung gedrängt, daß die echte thukydideische Erzählung in 27 unmittelbar an die diplomatischen Verwicklungen nach dem Nikiasfrieden anschließe und außerdem capp. 22—24 schon deshalb nur auf Rechnung des Herausgebers gesetzt werden könnten, weil hier ein bloßer Bündnisentwurf irrtümlich zu einem ratifizierten Vertrage gemacht sei. Hinzu tritt die Forderung, daß Thukydides zur Aufklärung der Leser über die Einheit des Krieges schon im Beginn des Werkes gesprochen haben müsse. Freilich konnte der Abschnitt V 25. 26, so wie wir ihn jetzt lesen, niemals dort gestanden haben. Deshalb nimmt Schwartz S. 59 an, der Herausgeber habe aus verschiedenen Bruchstücken und Entwürfen, die er vorfand, ein Ganzes zusammengestellt, das er gegen Thukydides' Absicht als Prooemium dem zweiten Teile vorausschickte.

Wer V 25. 26 unbefangen liest, wird schwerlich den Eindruck eines Mosaiks haben. Gegenüber der von Schwartz vorgetragenen

Hypothese wird man aber auch deshalb vorsichtig sein müssen, weil sie nicht auf eine Interpretation der Kapitel selbst gegründet ist. Schwartz sucht zwar für mehrere Einzelstellen die Unmöglichkeit thukydideischen Ursprungs darzutun — darüber nachher —, aber gegen den Gedankenzusammenhang als solchen erhebt er nur geringe Einwendungen. Zunächst stößt er sich mit Steup daran, daß die Ausführungen über die Zeit nach dem Nikiasfrieden zweimal gegeben seien. Tatsächlich lesen wir in c. 25 zuerst einen einfachen Bericht über die Verwicklungen, die nach dem Nikiasfrieden einsetzen und schließlich zur erneuten Kriegserklärung führen. Dann heißt es weiter: „Aber auch diese Ereignisse hat derselbe Thukydides aus Athen dargestellt bis zum Falle Athens. Denn das ist ein einziger Krieg, der formelle Friedenszustand war kein wirklicher Friede". Ist es nicht selbstverständlich, daß zur Begründung dieses Satzes darauf hingewiesen wird, der Nikiasfriede sei nicht loyal durchgeführt worden, und dürfen wir tadeln, wenn dabei Tatsachen, die vorher im objektiven Berichte kurz angedeutet waren, jetzt im Dienste der subjektiven Beweisführung noch einmal erwähnt werden?

Sonst führt Schwartz als Beweis für den Mangel an Geschlossenheit der Darstellung nur noch an, daß im letzten Teile des Kapitels, wo Thukydides über seinen Beruf zu einer exakten Darstellung des Krieges spricht, die erste Person eintritt — gegen den Stil, wie er meint[1]). Um diese Behauptung zu prüfen und überhaupt den Aufbau des Abschnittes zu verstehen, wird es nötig sein ihn in den literarischen Zusammenhang einzuordnen.

Ein glücklicher Zufall hat uns die Anfänge einer Anzahl der ältesten Prosaschriften bewahrt, sodaß wir die Entwicklung ablesen können:

Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ

---

1) Im textkritischen Teile findet sich noch die Bemerkung, der Satz *μέχρι οὗ τήν τε ἀρχὴν κατέπαυσαν τῶν Ἀθηναίων Λακεδαιμόνιοι κτλ.* könne nicht an *γέγραφε* anschließen, da Thukydides doch faktisch den Krieg nicht bis zum Ende erzählt habe. Aber darf wirklich ein Schriftsteller in der Vorrede nicht über die beabsichtigte Ausdehnung seines Werkes reden und dieses als vollendet voraussetzen, ohne daran zu denken, daß der Tod ihn zwingen würde vorzeitig abzubrechen? Niemals konnte dagegen der Herausgeber eines Werkes, das nur bis 411 reichte, von sich aus diese Worte hinzufügen. Die Stelle kann nur vom Autor selbst geschrieben sein.

Eine Unebenheit sehe ich nur darin, daß die Worte *γέγραφε δὲ καὶ ταῦτα* eigentlich nur auf die Zeit von 421—413 gehen können, während von *μέχρι* an die ganze Kriegszeit vorschwebt.

Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· ‘περὶ τῶν ἀφανέων περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι, —’. (Vors. 14 B 1).

Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· ‘τάδε γράφω, ὥς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν’ (fr. 332).

Ἡροδότου Ἁλικαρνησσέος ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε, ὡς . . .

Ἀντίοχος Ξενοφάνεος τάδε συνέγραψε περὶ Ἰταλίης, ἐκ τῶν ἀρχαίων λόγων τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα (fr. 3).

Da sehen wir, das erste ist, daß der Prosaiker sogut wie Theognis sein Siegel auf sein geistiges Eigentum drückt. Alkmaion bedient sich dazu einfach der Briefformel, vgl. Herod. III 40 *Ἄμασις Πολυκράτει ὧδε λέγει*, Thuk. I 129 *Ὧδε λέγει βασιλεὺς Ξέρξης Παυσανίᾳ* (archaisierende Nachahmung bei Plut. Sept. Sap. conv. 151 b: *Βασιλεὺς Αἰγυπτίων Ἄμασις λέγει Βίαντι σοφωτάτῳ Ἑλλήνων* u. ö.); Hekataios, der nicht mehr an bestimmte Leser denkt, zeigt den Fortschritt, indem er den Dativ wegläßt. Aus dem Briefstil stammt aber auch das zweite, das einleitende *ὧδε* oder *τάδε*. Noch Antiochos hat es, setzt aber schon neben *τάδε* eine kurze Angabe des Themas *περὶ Ἰταλίης*, während Herodot allgemeiner seine *ἱστορίη* als Inhalt des Werkes ankündigt. Das interessanteste ist aber das dritte. Mit Ausnahme Herodots, der durch den bewußten Anschluß an das Epos auf andre Wege geführt wird[1]), empfinden alle diese Autoren, die sich ja nicht wie die Dichter auf die Inspiration durch die Musen berufen können, das Bedürfnis dadurch für ihr Buch eine subjektive Berechtigung in Anspruch zu nehmen, daß sie die Zuverlässigkeit ihrer Darstellung betonen. Alkmaion tut das sehr bescheiden, Hekataios mit selbstbewußter Hervorhebung seiner Individualität, Antiochos bringt das wissenschaftliche Moment der Quellenforschung wenigstens in kurzer Andeutung hinein.

Das leitet unmittelbar zu Thukydides über, der nicht nur mit seinem *Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων* sondern auch mit I 22 diese Linie fortsetzt, wenn auch bei ihm, nicht ohne Vorbereitung durch Herodot, ein neues Moment, die Wichtigkeit des Themas hinzutritt. Darüber wird nachher zu handeln sein. Hier ist nur wichtig, daß auch V 26 die drei typischen Motive des Prooemiums enthält, die Sphragis, dann die Inhaltsangabe wobei die Abgrenzung des Stoffes, hier eine

1) *ὡς μήτε . . . ἀκλεᾶ γένηται* weist auf die *κλέε' ἀνδρῶν* zurück (vgl. das *κλέος καταθέσθαι* VII 220 IX 78), und Apollonius war gewiß nicht der erste, der ein Epos mit *κλέα φωτῶν μνήσομαι* begann. Ich stimme hier ganz Schwartz S. 20[1] zu.

Begründung nötig macht (—§ 4), endlich die Garantie für die Zuverlässigkeit der Darstellung. Danach kann an der Einheitlichkeit des Kapitels wohl kein Zweifel sein, und wenn dabei im letzten Teile die dritte Person durch die erste ersetzt wird, so ist das eine Erscheinung, die notwendig eintreten mußte, sobald man nicht mehr wie Hekataios unter Wahrung der Briefform das ganze Werk als direkte Rede stilisierte, sondern die Sphragis organisch mit dem Texte zu verbinden suchte[1]. So finden wir den Wechsel der Person im Prooemium Herodots (I 5 ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων) und ebenso doch auch bei Thuk. I 1, 2 ἐκ δὲ τεκμηρίων ὧν ἐπὶ μακρότατον σκοποῦντί μοι πιστεῦσαι ξυμβαίνει, οὐ μεγάλα νομίζω γενέσθαι, und c. 22 fährt in derselben Person fort. Also auch in diesem Punkte wahrt V 26 durchaus den einheitlichen Charakter eines Prooemiums.

Sein besonderes Gepräge erhält das Kapitel aber natürlich durch den Eingang. Da zeigen nicht nur die Worte καὶ ταῦτα ὁ αὐτὸς Θ. sondern auch die Stellung des Namens und das Perfektum γέγραφε, daß wir nicht den Anfang eines selbständigen Werkes sondern eines zweiten Teiles vor uns haben. Nur für diesen Zweck kann der Satz niedergeschrieben sein. Es ist schlechterdings nicht abzusehen, wie er oder gar das ganze Kapitel innerhalb der Einleitung des Gesamtwerkes hätte Platz finden sollen. Und deutlich ist ja auch, warum der Geschichtsschreiber seine Auffassung über die Einheit des Krieges erst hier entwickelt. Erst hier ist der Platz für den Nachweis, daß die Zeit von 421—414 keine wirkliche Friedenszeit war. Wir dürfen also auch das vorbereitende c. 25 nicht mit Steup von dem eigentlichen Prooemium abtrennen. Andrerseits hat es gewiß Berechtigung, wenn Schwartz schon im Eingang des Werkes eine Orientierung über die wahre Dauer des Krieges erwartet. Aber genügte es da nicht, wenn bei der letzten Redaktion die Bemerkung eingeflochten wurde: „Ich werde den Krieg erzählen von dem ersten Einfall der Peloponnesier in Attika an bis zum Falle von Athen. Warum ich aber das Ganze als einen einzigen Krieg betrachte, das werde ich später angeben"?

Es bleiben noch die Einzelheiten zu prüfen, die nach Schwartz nicht von Thukydides herrühren können. Es handelt sich um die beiden Zeitangaben 25, 3 und 26, 3. Gehen wir zunächst auf die

[1] Welche Unbequemlichkeiten dieser Versuch auch sonst mit sich brachte, zeigt das Satzungetüm, mit dem Herodot sein Werk beginnt. Kein Wunder, daß man begierig die Ablösung der Überschrift aufgriff, als Titel wie Πλάτωνος Λάχης den Weg zeigten.

zweite Stelle ein, wo die Dauer des ganzen Krieges auf 27 Jahr *καὶ ἡμέρας οὐ πολλὰς παρενεγκούσας* berechnet wird. Die Datierung rührt zweifellos von demselben her, der 20,1 die Länge des archidamischen Krieges mit ganz ähnlichen Worten bestimmt und dabei den Beginn auf den Einfall in Attika ansetzt. Da dies nach Schwartz für Thukydides unmöglich sein soll, so müssen wir auch auf diesen Punkt eingehen. Ich werde in der vielbehandelten Frage meine Ansicht kurz ohne Polemik präzisieren. (Für die Literatur verweise ich auf Busolt Gr. G. III 902). Nachdem Thukydides die Ursachen des Krieges und die letzten diplomatischen Verhandlungen dargestellt hat, fährt er II 1 fort: „Nunmehr beginnt der Krieg zwischen Athen und den Peloponnesiern", und erzählt den Überfall auf Platää. Ausdrücklich hebt er hervor, daß dieser im Frieden erfolgte (2,3) und einen flagranten Vertragsbruch bedeutete (7,1). Damit scheint die Frage nach der *ἀρχή τοῦ πολέμου* erledigt. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß Thukydides auch von den im ersten Buche erzählten *αἰτίαι* abschließend gesagt hat: *σπονδῶν ξύγχυσις τὰ γιγνόμενα ἦν* (I 146), und darüber kann kein Zweifel sein, daß staatsrechtlich nach der allgemein herrschenden und speziell von Thukydides vertretenen Ansicht der *πόλεμος Ἀθηναίων καὶ Πελοποννησίων* noch nicht eingetreten war (Busolt 903). Ja, unter normalen Verhältnissen hätte gewiß dieser Kampf zwischen einem Gliede des peloponnesischen Bundes und einem Verbündeten Athens ohne Krieg der beiden Koalitionen beigelegt werden können. Tatsächlich beeinflußt er auch diesmal die formal-staatsrechtlichen Beziehungen der Großmächte nicht. Die Peloponnesier treffen freilich die Rüstungen zum Kriege ebenso wie die Athener; aber das ist ja nur die Konsequenz der längst vor dem Überfall getroffenen Entscheidungen. Noch nach der Mobilmachung legt Archidamos Wert darauf durch Entsendung eines Gesandten zu zeigen, daß für den peloponnesischen Bund der Friede noch besteht, und wenn die Athener den Gesandten abweisen, so begründen sie das nicht mit dem Überfall auf Platää, sondern mit der Mobilmachung, also der Bedrohung ihrer Landesgrenzen (12). Der Abbruch der diplomatischen Beziehungen hat dann automatisch den Kriegszustand zur Folge. Das braucht Thukydides dem Leser nicht ausdrücklich zu sagen, markiert aber stilistisch die Entscheidung, indem er die Worte berichtet, die der Gesandte beim Überschreiten der Landesgrenze spricht: *ἥδε ἡ ἡμέρα τοῖς Ἕλλησι μεγάλων κακῶν ἄρξει.* Der Leser soll sich erinnern, wie Herodot V 97 unter Anspielung auf die homerischen Verse *ὃς καὶ Ἀλεξάνδρῳ τεκτήνατο νῆας ἐίσας ἀρχεκάκους, αἳ πᾶσι κακὸν Τρώεσσι γένοντο*

(E 62. 3) den athenischen Entschluß zur Unterstützung des ionischen Aufstandes mit den Worten begleitet: *αὗται αἱ νέες ἀρχὴ κακῶν ἐγένοντο Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροισι.* Noch Pollio berichtete später, Caesar habe am Rubikon überlegt, *ἡλίκων κακῶν ἄρξει πᾶσιν ἀνθρώποις ἡ διάβασις* (Plut. Caes. 32). Wichtiger aber ist, daß Aristophanes im Frieden 435 mit einer schon von den Scholiasten bemerkten Bezugnahme auf die Worte des Gesandten sagt:

σπένδοντες εὐχόμεσθα τὴν νῦν ἡμέραν
Ἕλλησιν ἄρξαι πᾶσι πολλῶν καὶ ἀγαθῶν[1]).

Damit will er doch den Beginn des Friedens der *ἀρχὴ τοῦ πολέμου* gegenüberstellen.

Selbstverständlich konnte Thukydides aber mit diesem Tage die Erzählung des eigentlichen Krieges nicht beginnen. Die Rüstungen mußten notwendig vorhergehen. Aber auch der Überfall von Platää war kaum davon zu trennen. Zu den *αἰτίαι* gehörte er nicht, und man versuche einmal ihn in dem Abschnitt über die diplomatischen Verwicklungen unterzubringen, so wird man es leicht verstehen, daß der Geschichtsschreiber, der sich in einer ähnlichen Zwangslage befand wie bei dem Bündnisvertrag V 23, es vorzog ihn als unmittelbare Vorbereitung auf den Kriegsausbruch zu behandeln. Daß ihn freilich nicht ausschließlich die schriftstellerische Ökonomie bestimmte, zeigt die genaue chronologische Fixierung II 2, 1. Er betrachtet den Überfall als die erste Kriegshandlung; aber das ändert nichts an der Tatsache, daß der staatsrechtlicke Beginn des Krieges erst mit dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen gegeben war.

Dieser staatsrechtlichen Auffassung mußte der Geschichtsschreiber besonders Rechnung tragen, wo es sich um formale Dinge oder um chronologische Bestimmungen handelte. So können wir uns nicht wundern, wenn wir in der leider korrupten Stelle I 125 lesen: *Ὅμως δὲ καθισταμένοις ὧν ἔδει ἐνιαυτὸς μὲν οὐ διετρίβη, ἔλασσον δέ, πρὶν ἐσβαλεῖν ἐς τὴν Ἀττικὴν καὶ τὸν πόλεμον ἄρασθαι φανερῶς*[2]). Ganz ähnlich heißt es nun auch V 20: *Αὗται αἱ σπονδαὶ ἐγένοντο τελευτῶντος τοῦ χειμῶνος ἅμα ἦρι ἐκ Διονυσίων εὐθὺς τῶν ἀστικῶν, αὐτόδεκα ἐτῶν διελθόντων καὶ ἡμερῶν ὀλίγων παρενεγκουσῶν ἢ ὡς τὸ πρῶτον ἡ ἐσβολὴ ἐς τὴν Ἀττικὴν καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ πολέμου τοῦδε ἐγένετο.* Ich freue mich, daß Wilamowitz, der

---

1) Für die Formelhaftigkeit des Ausdrucks *πολλῶν καὶ ἀγαθῶν* ist diese Stelle höchst bezeichnend.

2) Die in *ἔλασσον* liegende Korruptel als Dummheit des Herausgebers zu bemänteln, hilft nicht weiter.

einst in den Curae Thucydideae grade diese Stelle als ein untrügliches Zeugnis für die Tätigkeit des Herausgebers betrachtet hatte, sie jetzt Thukydides beläßt (Berl. SB. 1919, 944); daß ich aber nicht einmal soviel zugeben kann, Thukydides habe seine Ansicht über den Anfang des Krieges geändert, ergibt sich aus dem Gesagten.

Aber die Stelle bietet ja andre Schwierigkeiten. Der Einfall in Attika ist 431 im Mai erfolgt, der Friede 421 im April gegeschlossen. Kann das durch *αὐτόδεκα ἐτῶν διελθόντων καὶ ἡμερῶν ὀλίγων παρενεγκουσῶν* ausgedrückt sein? Wilamowitz a. a. O. 943 bejaht dies, da das *παραφέρειν* auch ein Minus der Differenz bezeichnen könne. Das wird man gern für Fälle zugeben, wo durch den Zusammenhang der Sachverhalt klargestellt war [1]). Aber hier wundert man sich, das Thukydides, wenn ihm einmal an der genauen Berechnung lag, einen Ausdruck wählte, der mißverstanden werden konnte, ja mußte. Denn daß der Grieche bei *παραφέρειν* sogut wie bei *παρατρέχειν παρελαύνειν παραφέρεσθαι* zunächst an ein Überholen, an ein Plus zu denken geneigt war [2]), wird sich kaum bezweifeln lassen, und hier wurde ihm diese Auffassung durch das *καὶ* förmlich aufgedrängt. Die vorgeschlagene Streichung der Partikel beseitigt aber die Zweideutigkeit nicht und führt außerdem eine fast unerträgliche stilistische Härte herbei. Nicht ohne Gewicht ist endlich auch Schwartzens Bemerkung, daß dieses stark nach Pedanterie schmeckende Streben den Zeitraum fast auf den Tag zu bestimmen überhaupt für Thukydides auffällig ist.

Aber haben wir denn überhaupt das Recht die Rechnung nach Kalenderjahren hier vorauszusetzen? Unmittelbar nach den in Frage stehenden Worten fährt doch Thukydides fort: „Man darf dabei freilich nicht nach Beamtenjahren rechnen, sondern nach natürlichen Zeiten. Wer nach meiner Methode rechnet, der wird finden *δέκα μὲν θέρη ἴσους δὲ χειμῶνας τῷ πρώτῳ πολέμῳ τῷδε γεγενημένους*. Danach handelt es sich doch auch vorher unmöglich um Jahre von 365 Tagen, und es heißt ja auch garnicht (*αὐτὸ τοῦτο*) *δέκα ὁλο-*

---

1) Die einzige Stelle, die man dafür anführt, beurteile ich freilich anders. Bei der Kalenderreform sagt Dio Cassius XLIII 26, 1 von Caesar: *ἑπτὰ καὶ ἑξήκοντα ἡμέρας ἐμβαλών, ὅσαιπερ ἐς τὴν ἀπαρτιλογίαν παρέφερον.* Nach einem bestimmten Tage schaltete Caesar die 67 Tage ein, die nach der astronomischen Berechnung den Überschuß gegenüber dem gewöhnlichen Kalender bildeten und hinzugefügt werden mußten, damit die richtige Summe herauskäme.

2) Man denke an Ausdrücke wie *ὁ πάντας βασιλέας παρενεγκὼν ταῖς ἐπινοίαις* Aristid. Panath. I 206 Dind. cf. Luc. Charid. I 19 u. ö.

κλήρων ἐτῶν διελθόντων sondern αὐτόδεκα ἐ. δ. und da das αὐτο — doch nur die Bedeutung hat dem zweiten Bestandteil eminente Kraft zu geben, kann der Sinn nur sein: es war grade die runde Zahl von 10 Jahren vergangen, nicht 9 oder 11".

Wer von Pythodoros bis Alkaios zählte, kam eben auf 11 Jahre. Aber diese mechanische Abzählung der Archonten „ist nicht genau, οἷς καὶ ἀρχομένοις καὶ μεσοῦσι καὶ ὅπως ἔτυχέ τῳ ἐπεγένετό τι". Der Kriegsausbruch ἐγένετο ἐπὶ Πυθοδώρου οὐκέτι μεσοῦντος, und es ist deshalb verkehrt Pythodor voll mitzurechnen. Warum aber Thuskydides soviel grade an der Zehnzahl lag, ergibt sich daraus, daß er den ersten Krieg nicht nur 25, 1 terminologisch den δεκέτης πόλεμος nennt sondern auch 26, 3 unter dieser Bezeichnung dem dekeleischen entgegengestellt: ξὺν τῷ πρώτῳ πολέμῳ τῷ δεκέτει καὶ τῇ μετ' αὐτὸν ὑπόπτῳ ἀνοκωχῇ καὶ τῷ ὕστερον ἐξ αὐτῆς πολέμῳ. Wie er die Dauer des letzten Krieges bestimmt hat, darüber nachher. Jedenfalls nicht auf zehn Jahre, und damit wird diese Stelle zu einer stillschweigenden Ablehnung der vulgären Auffassung (Isokrates geg. Kallim. 47 Panath. 57 und selbst Xenophon Hell. II 4, 21), die eben den dekeleischen Krieg gemäß der Beamtenrechnung den zehnjährigen nannte.

Aus diesem Gegensatz zur Vulgäransicht erklärt sich nun natürlich ohne weiteres die genaue Rechnung in 20, 1 ebenso wie der schwerfällige Ausdruck ἢ ὡς τὸ πρῶτον usw. „Seit dem Sommer, wo der Krieg ausbrach, waren 10 Jahre vergangen". Daß er dabei die Rüstungen zum Einfall mitberücksichtigte, also den Sommer 431 voll rechnete, wird niemand wundern, und ebensowenig, daß er das Frühlingsfest der Dionysien 421 nicht mehr zum Winter zählen mochte. Auffallend ist nur, daß er trotzdem nicht bloß αὗται αἱ σπονδαὶ ἐγένοντο ἅμα ἦρι sagt sondern τελευτῶντος τοῦ χειμῶνος zufügt. Steup streicht die Worte, aber sie sind nicht zu trennen von den Worten καὶ τὸ θέρος ἦρχε τοῦ ἑνδεκάτου ἔτους, mit denen erst 24, 2 schließt. Deutlich ist beide Male, daß Thukydides aus schriftstellerischen Gründen den eigentlich in den Sommer 421 fallenden Abschluß der Verträge nicht von der Darstellung des Winters, in dem ja der Friedensvertrag schon fast bis zur Ratifizierung gediehen war, trennen mochte. (Ed. Meyer, Forsch. II 295). Die Worte am Anfang von 20 wären aber in dieser Form bei der endgiltigen Redaktion gewiß nicht stehen geblieben.

Die Dauer des Gesamtkrieges wird in der Einlage bei Xenophon Hell II 3, 9 unter Aufzählung der Ephoren nach der vulgären Anschauung auf 28 Jahre berechnet. Verständlich also, daß

auch hier Thukydides betont, bis zum Falle Athens (16. Munichion, etwa 25. April 404) seien verstrichen 27 Jahre *καὶ ἡμέρας οὐ πολλὰς παρενεγκούσας* (26, 3). Auch hier haben wir eine Angabe, die den eigensten Motiven des Autors entspringt.

Viel schwerer ist es über den Schluß von cap. 25 ins Reine zu kommen: *καὶ ἐπὶ ἓξ ἔτη μὲν καὶ δέκα μῆνας ἀπέσχοντο μὴ ἐπὶ τὴν ἑκατέρων γῆν στρατεῦσαι ἔξωθεν δὲ μετ' ἀνοκωχῆς οὐ βεβαίου ἔβλαπτον ἀλλήλους τὰ μάλιστα, ἔπειτα μέντοι καὶ ἀναγκασθέντες λῦσαι τὰς μετὰ τὰ δέκα ἔτη σπονδὰς αὖθις ἐς πόλεμον φανερὸν κατέστησαν.* Man betrachtet jetzt allgemein als den Endpunkt der angegebenen Frist die flagrante Verletzung des Vertrages, die in der zweiten Hälfte des Sommers 414 die Athener durch Plünderungen auf lakonischem Gebiet begingen (VI 105). Als den Anfangstermin der 5 Jahre und 10 Monate setzen dann Steup und andre, so jetzt auch Wilamowitz S. 947 den Ephoratswechsel Oktober 421 an. Aber wenn auch Thukydides V 36 in einer Parenthese bemerkt, daß einige von den neuen Männern Gegner des Friedensvertrages waren — daß es nur zwei, also eine Minderheit sind, wird gleich darauf deutlich —, so markierte doch ihr Amtsantritt keineswegs einen so entscheidenden Wechsel in der spartanischen Politik, daß mit ihm als einem festen Datum gerechnet werden konnte[1]). Vor allen Dingen hat aber diese Auffassung zur Voraussetzung, daß der Sommer 421 wirklicher Friede gewesen sei und dann erst die *ὕποπτος ἀνοκωχή* begonnen habe, und diese Voraussetzung steht im Widerspruch zu Thukydides' Tendenz grade hier die völlige Einheit des siebenundzwanzigjährigen Krieges zu erweisen. Nicht ohne Absicht sagt doch auch 35, 2 Thukydides: *ὑπώπτευον δὲ ἀλλήλους εὐθὺς μετὰ τὰς σπονδὰς οἵ τε Ἀθηναῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι*, vgl. 35, 4: *τούτων οὖν ὁρῶντες οὐδὲν ἔργῳ γιγνόμενον ὑπώπτευον τοὺς Λακεδαιμονίους μηδὲν δίκαιον διανοεῖσθαι.* Dazu tritt ein sprachliches Moment. Thukydides hat die Verknüpfung durch *μὲν — ἔπειτα μέντοι* noch viermal III 111, 3 VIII 75, 1 und 86, 2 (stets *τὸ μὲν πρῶτον — ἔπειτα μέντοι*; hinzu kommt III 93, 1 wo nach der Überlieferung das *μὲν* fehlt), IV 135. An der letzten Stelle heißt es *προσελθὼν γὰρ νυκτὸς καὶ κλίμακας προσθεὶς μέχρι μέν του*[2]) *ἔλαθεν . . . ἔπειτα μέντοι εὐθὺς αἰσθομένων, πρὶν προσβῆναι, ἀπήγαγε πάλιν κατὰ τάχος τὴν στρατιάν.* Hier wie an den andern

1) 35, 8 heißt es freilich: *τὸ μὲν οὖν θέρος τοῦτο ἡσυχία ἦν καὶ ἔφοδοι παρ' ἀλλήλους*; aber dieser Zustand dauert auch den größten Teil des Winters fort, cf. 39, 2 *ἐγίγνοντο γὰρ αἰεὶ λόγοι τοῖς τε Ἀθηναίοις καὶ Λακεδαιμονίοις περὶ ὧν εἶχον ἀλλήλων.*

2) *τούτου* codd. *του* Krüger.

Stellen (vgl. etwa VIII 86,2 *οἱ δὲ στρατιῶται τὸ μὲν πρῶτον οὐκ ἤθελον ἀκούειν, ἀλλ' ἀποκτείνειν ἐβόων τοὺς τὸν δῆμον καταλύοντας, ἔπειτα μέντοι μόλις ἡσυχάσαντες ἤκουσαν*) wird eine Entwicklung in zwei Stadien zerlegt, von denen das zweite, durch *ἔπειτα* eingeleitete die unmittelbare Fortsetzung des ersten bildet [1]). Danach muß man auch hier die angegebene Frist bis zu dem Zeitpunkt rechnen, wo die beiden Mächte *ἀναγκασθέντες λῦσαι τὰς μετὰ τὰ δέκα ἔτη σπονδὰς αὖθις ἐς πόλεμον φανερὸν κατέστησαν.* Diese Angabe kann man aber schon wegen des *ἀναγκασθέντες* nicht auf den vom Zaun gebrochenen Vertragsbruch 414 beziehen. Außerdem lieferte dieser den Spartanern zwar *εὐπροφάσιστον αἰτίαν τοῦ ἀμύνεσθαι* (VI 105), aber nach VII 18,3 muß man annehmen, daß danach erst Reklamationen in Athen stattfanden [2]), und erst als die Spartaner sich so das Gefühl der gerechten Sache gesichert hatten, traten sie 413 *ἦρος εὐθὺς ἀρχομένου πρῴτατα* in den offenen Kampf ein (VII 18). Diesmal werden sie gewiß auch zur Beruhigung ihres Gewissens (VII 18) eine formelle Aufkündigung des Vertrages nicht versäumt haben [3]), die etwa im Februar erfolgt sein mag. Und entscheidend scheint mir: nur wenn wir so rechnen, verstehen wir auch, warum Thukydides die Auffassung des dekeleischen Krieges als *δεκέτης πόλεμος* so bestimmt ablehnt. Hätte er ihn im Sommer 414 beginnen lassen, lag dazu kaum ein Grund vor. Setzte er den Anfang 413, so betrug die Dauer neun Jahre.

Rechnen wir nun vom Februar 413 bis zum Abschluß des Nikiasfriedens (etwa am 11. April), so müssen wir freilich mit Acacius *ἕξ* in *ἑπτὰ* ändern. Aber falsche Zahlen kommen ja sicher im Thukydidestext vor [4]). Unbequemer ist, daß Thukydidies dann den Vertragsbruch von 414 ganz ignoriert, da er unter das *ἔξωθεν δὲ μετ' ἀνοκωχῆς οὐ βεβαίου ἔβλαπτον ἀλλήλους τὰ μάλιστα*

1) Hier hat Ullrich im Anhang zu seinem zweiten Hamburger Programm (1846) S. 102 eine falsche Angabe. Unrichtig ist auch seine Annahme, daß Thukydides mit *ἐπὶ τὴν ἑκατέρων γῆν στρατεῦσαι* die sizilische Expedition meine. Sonst hat er vieles dort sehr richtig beurteilt.

2) Nach VI 105 hat man den Eindruck, daß die athenischen Feldherrn auf Drängen der Argiver ohne staatlichen Auftrag die Gebietsverletzung begingen. Jedenfalls mußten die Spartaner, wenn sie das Recht auf ihrer Seite haben wollten, mit dieser Möglichkeit und einer Desavouierung der Feldherrn rechnen und Genugtuung auf friedlichem Wege verlangen, ehe sie zum Kriege schritten.

3) Das hat alles schon Ullrich a. a. O. 89 ff. treffend ausgeführt. Vgl. auch Cwiklinski Hermes XII 48.

4) Sollten die Verschreibungen sich nicht zum Teil daher erklären, daß in Thukydides' Manuskript die attischen Zahlzeichen standen, hier ΓΙ statt ΓΙΙ gelesen ist? Ebenso z. B. II 65,12 ΙΙΙ für ΓΙΙΙ?

nicht fallen kann [1]). Andrerseits erhalten wir so die einzige Fristangabe, die wir hier erwarten müssen, die scharfe Umgrenzung des formellen Friedenszustandes, der in Wirklichkeit nur eine ὕποπτος ἀνοκωχή war. Immerhin bleiben Bedenken. Aber den Herausgeber zu zitieren hilft auch hier nicht weiter. Hätte der die Berechnungen angestellt, die Schwartz S. 60 ihm imputiert, so würde er sich nicht mit der nackten Zahlenangabe begnügt haben.

Über den ganzen Abschnitt, innerhalb dessen unsre Kapitel stehen, kann ich mich kurz fassen, da über diesen soeben Wilamowitz in der schon mehrfach zitierten Abhandlung SB. Berlin 1919 S. 934 ff. gehandelt hat und ich seinen vortrefflichen Ausführungen zum großen Teile beistimme. Sicher ist auch mir, daß Thukydides die Urkunden in der endgiltigen Fassung seines Werkes nicht im Wortlaut mitteilen wollte. Das zeigt die lose und flüchtige Verbindung mit dem Texte. Ich halte es für möglich, daß diese auf Thukydides selbst zurückgeht. Fällt sie dem Herausgeber zu, so haben wir doch kein Recht diesem mehr als die unumgänglich notwendigen Eingriffe zuzutrauen. Insbesondre scheint auch mir Schwartzens These unerwiesen, daß die Bündnisurkunde 23. 24 nur ein diplomatisches Angebot gewesen sei, das die Spartaner zusammen mit dem Friedensentwurf in Athen überreichten, und daß erst der Herausgeber sie irrtümlich als wirklich vollzogenen Vertrag aufgefaßt und hinter den Friedensabschluß verlegt habe. Das ist schon deshalb unglaublich, weil das Bündnis an der Stelle, wo es jetzt überliefert ist, sich ohne weiteres durch die Schwierigkeiten, die bei der Ausführung des Friedensvertrages entstehen, erklärt und sich vortrefflich in den historischen Zusammenhang einreiht, während keineswegs ersichtlich ist, was die Spartaner vorher bewogen haben sollte außer dem Frieden auch noch ein Bündnis anzubieten. Tatsächlich erwähnt doch auch Thukydides ausdrücklich das Bündnis nicht nur 39, 3 ἢν μὴ σφίσι ξυμμαχίαν ἰδίαν ποιήσωνται ὥσπερ Ἀθηναίοις, sondern auch 42, 2 πυνθανόμενοι ὅτι καὶ Βοιωτοῖς ἰδίᾳ ξυμμαχίαν πεποίηνται. Schwartz tilgt an der ersten Stelle ὥσπερ Ἀθηναίοις als Zusatz des Herausgebers; aber soll der etwa wirklich so folgerichtig vorgegangen sein, daß er an der zweiten das καὶ zufügte? Richtig ist, daß die folgende Erzählung Schwierigkeiten bietet, die bisher noch keine

---

1) Daß die improvisierte Landung nicht als στρατεία gezählt wird, versteht man aber leicht.

völlig evidente Lösung gefunden haben[1]). Aber auch diese geben nicht das Recht cap. 22—24 dem Herausgeber zuzuweisen oder gar dieses Urteil auf 25. 26 auszudehnen.

Es bleibt also dabei: Wir haben in V 25.6 das Prooemium, das Thukydides selber dem zweiten Teile seines Werkes vorausgeschickt hat. Damit erhält dieser Teil von vornherein eine gewisse Selbständigkeit, und wenn am Anfang das genaue Datum des Friedensvertrages, das wir jetzt 19,1 in der Urkunde lesen und das unbedingt auch in der endgiltigen Fassung mitgeteilt werden sollte, wiederholt wird (25, 1), so zeigt sich deutlich, daß dieser Teil bewußt neu anhebt, wohl auch auf einer neuen Rolle stehen sollte. Andrerseits kann die Geschichte des zehnjährigen Krieges nie für sich ediert sein, da ihr jeder künstlerische Abschluß fehlt, und das Prooemium selber kennzeichnet ja das Folgende als bloße Fortsetzung, als zweiten Teil.

Dieser zweite Teil sollte, das kündigt Thukydides 26, 1 ausdrücklich an, die Zeit bis zum Falle Athens umfassen. Einzelheiten dürfen wir an sich nicht erwarten. Wenn der Geschichtsschreiber solche bringt, so tut er das nicht für eine Inhaltsangabe sondern für den Nachweis, daß diese ganze Zeit zum Kriege gehöre. Nur deshalb führt er an, daß der Krieg zwischen Athen und den Peloponnesiern auch in der Zeit von 421—413 nicht aufgehört habe, da die Bestimmungen des Friedens von beiden Mächten nicht voll ausgeführt wurden, Verstöße gegen den Friedensvertrag vorkamen und ein Teil der spartanischen Bundesgenossen überhaupt nicht beitrat. Von den Verstößen erwähnt er besonders Mantinea, wo Athener und Peloponnesier in offnem Kampfe einander gegenüberstanden, und den epidaurischen Krieg, der den Athenern Anlaß zu der offiziellen Erklärung gab, die Spartaner hätten den Frieden gebrochen (56, 3). Dagegen lag bei diesen staatsrechtlichen Betrachtungen gar kein Grund vor, die sizilische Expedition zu erwähnen, die den Friedensvertrag formal nicht berührte[2]), und es war unberechtigt, wenn Cwiklinski Herm. XII 51 aus Thukydides Schweigen den Schluß zog, er habe, als er V 25. 6 schrieb, nicht die Absicht gehabt die sizilische Expedition in die Geschichte des Gesamtkrieges einzubeziehen. Auch Argos wird ja nicht genannt, obwohl es doch im Mittelpunkt der Darstellung des faulen Friedens steht.

Tatsächlich kann Thukydides niemals daran gedacht haben die

1) Vgl. den Nachtrag S. 79.

2) Ähnlich Schwartz 209.

Zeit von 421—404 darzustellen, ohne die sizilische Expedition mitzubehandeln. Diskutabel ist nur der Gedanke, daß er ursprünglich einmal die Absicht gehabt habe diese in einem eignen Werke zu schildern. Dafür könnte sprechen, daß Buch VI und VII wirklich eine künstlerische Einheit bilden, eine Tragödie mit raschem Aufstieg, Peripetie und Katastrophe, ein Werk, dessen künstlerische Vollendung man besonders empfindet, wenn man das fünfte und achte Buch daneben liest. Und doch ist es mit dieser Umgebung, wie Schwartz vortrefflich dargetan hat (206 ff.), aufs engste verklammert; es fehlt auch nicht ganz an Stellen, die wie manche Partien in V noch nicht endgiltig redigiert sind oder nur vorläufige Andeutungen über Seitenschauplätze geben. Und vor allen Dingen kommt das Ethos des siebenten Buches nur dann voll zur Geltung, wenn man als Hintergrund nicht bloß den Untergang der Flotte sondern dessen Folgen, den wenn auch noch nicht erfolgten so doch drohenden Fall Athens denkt (vgl. auch Einzelstellen wie VI 64). Danach muß man annehmen: Thukydides hat die Geschichte der sizilischen Expedition zwar als Einheit ausgearbeitet, aber sofort die Tendenz gehabt sie seiner Fortsetzung des zehnjährigen Krieges einzuverleiben und deshalb nicht nur das vierte Buch so umgearbeitet, daß die erste sizilische Expedition als Vorspiel für Größeres wirken sollte, sondern auch die vorläufig nur skizzenhaft ausgearbeitete Darstellung des faulen Friedens und der folgenden Jahre mit ihr verbunden. Geschehen ist das zweifellos noch während des dekeleischen Krieges. Völlig abgeschlossen hat er aber die Darstellung auch in VI. VII noch nicht. Zu den Abschnitten, die erst nach 404 hinzugekommen sind, gehört natürlich namentlich das Prooemium, das er dem zweiten Teile seines Werkes vorausschicken wollte.

III.

Wenn der Redner im Prooemium die Aufmerksamkeit seiner Hörer erregen will, so empfiehlt ihm Anaximenes an erster Stelle, auf die Wichtigkeit des Themas hinzuweisen (29 p. 66, 6 H). Natürlich ist dieses Mittel nicht erst von der rhetorischen Technik erfunden und Choirilos gewiß nicht der erste Epiker gewesen, der es anwandte (Arist. Rhet. 1415 a 18):

ἥγεο μοι λόγον ἄλλον, ὅπως Ἀσίης ἀπὸ γαίης
ἦλθεν ἐς Εὐρώπην πόλεμος μέγας.

Kein Wunder, daß auch Herodot in seinem, wie gesagt, an das

Epos [1]) anknüpfenden Prooemium als sein Ziel angibt, *ὡς . . μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστὰ . . ἀκλεᾶ γένηται.* Das *ἔργον* aber, das den Höhepunkt seines Werkes bildet, ist der Xerxeszug, und diesem schickt er VII 20 die ausführliche Erklärung voraus: *στόλων γὰρ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν πολλῷ δὴ μέγιστος οὗτος ἐγένετο, ὥστε μήτε τὸν Δαρείου τὸν ἐπὶ Σκύθας παρὰ τοῦτον μηδένα φαίνεσθαι . . . μήτε κατὰ τὰ λεγόμενα τὸν Ἀτρειδέων ἐς Ἴλιον μήτε τὸν Μυσῶν τε καὶ Τευκρῶν τὸν πρὸ τῶν Τρωικῶν γενόμενον . . . αὗται αἱ πᾶσαι οὐδ' ἕτεραι πρὸς ταύτῃσι γενόμεναι στρατηλασίαι μιῆς τῆσδε οὐκ ἄξιαι. τί γὰρ οὐκ ἤγαγεν ἐκ τῆς Ἀσίης ἔθνος ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα Ξέρξης; κοῖον δὲ πινόμενον ὕδωρ οὐκ ἐπέλιπε;* Zweifellos hatte Thukydides diese Stelle vor Augen, als er seine Einleitung zur Darstellung des zehnjährigen Krieges schrieb. Denn in cap. 23, das sicher zum ältesten Prooemium gehörte [2]), lesen wir: *τῶν δὲ πρότερον ἔργων μέγιστον ἐπράχθη τὸ Μηδικόν, καὶ τοῦτο ὅμως δυοῖν ναυμαχίαιν καὶ πεζομαχίαιν ταχεῖαν τὴν κρίσιν ἔσχεν· τούτου δὲ τοῦ πολέμου μῆκός τε μέγα προύβη, παθήματά τε ξυνηνέχθη γενέσθαι ἐν αὐτῷ τῇ Ἑλλάδι οἷα οὐχ ἕτερα ἐν ἴσῳ χρόνῳ.*

Aber schon im ersten Kapitel hebt er nach Sphragis und Angabe des Themas sofort hervor, er habe den Krieg geschrieben *ἐλπίσας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων.* Welche Momente in der Gegenwart gegeben waren, die ihn absolut zu seiner Erwartung berechtigten, deutet er nur kurz an; dafür gibt er von cap. 2 an — den schwierigen Schluß des ersten Kapitels überspringen wir vorläufig — in der Archäologie die Begründung für das relative Urteil, daß der Krieg größer als alle früheren gewesen sei.

Das Beweisthema der Archäologie ist: nach sicheren Indizien kann man behaupten, daß keine vergangene Epoche ein Ereignis gezeitigt hat, das sich an Bedeutung mit dem Kriege der Athener und Peloponnesier messen kann. Gleich von der Urzeit hören wir, daß die Hellenen damals *οὔτε μεγέθει πόλεων ἴσχυον οὔτε τῇ ἄλλῃ παρασκευῇ* (2, 2) und daß sie *οὐδὲν πρὸ τῶν Τρωικῶν δι' ἀσθένειαν καὶ ἀμειξίαν ἀλλήλων ἀθρόοι ἔπραξαν* (3, 4). Erst die maritime Ent-

1) Natürlich nicht an Choirilos. — Sonst erwähne ich nur etwa, wie Aristophanes den Agon in den Fröschen einleitet (759 *ἃ πρᾶγμα πρᾶγμα μέγα κεκίνηται, μέγα* cf. 884), aus den thukydideischen Reden II 11, 1, wo Archidamos auf die Größe des Krieges hinweist, I 80, 2, VII 61, 1 u. ö.

2) Selbst Ed. Meyer, Forsch. z. alten Gesch. II 280, gibt ja zu, daß hier vielleicht der Rest der ursprünglichen Einleitung zum archidamischen Kriege vorliegt.

wicklung, die mit Minos einsetzte, machte eine gemeinsame Unternehmung möglich (3, 5), und unter der Führung des damals mächtigsten Herrschers Agamemnon ward der Troerzug angetreten. Aber auch von diesem gilt (10, 3): *εἰκὸς νομίζειν τὴν στρατείαν ἐκείνην μεγίστην μὲν γενέσθαι τῶν πρὸ αὐτῆς, λειπομένην δὲ τῶν νῦν, τῇ Ὁμήρου αὖ ποιήσει εἴ τι χρὴ κἀνταῦθα πιστεύειν, ἣν εἰκὸς ἐπὶ τὸ μεῖζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμῆσαι, ὅμως δὲ φαίνεται καὶ οὕτως ἐνδεεστέρα.* Die Ursache war besonders die *ἀχρηματία* (11), *δι' ἀχρηματίαν τά τε πρὸ τούτων ἀσθενῆ ἦν καὶ αὐτά γε δὴ ταῦτα, ὀνομαστότατα τῶν πρὶν γενόμενα, δηλοῦται τοῖς ἔργοις ὑποδεέστερα ὄντα τῆς φήμης καὶ τοῦ νῦν περὶ αὐτῶν διὰ τοὺς ποιητὰς λόγου κατεσχηκότος* (11, 3). Haben doch sogar noch nach dem Troerzuge die Ursachen für die Schwäche von Hellas fortgedauert, *ὥστε μὴ ἡσυχάσασαν αὐξηθῆναι* (12, 1). In der folgenden Periode, die für Thukydides durch das Aufkommen der Tyrannis gekennzeichnet ist, fiel freilich die *ἀχρηματία* allmählich fort (13), und dadurch wurde allgemeiner eine Entwicklung der Seemacht möglich, die zum Bau verschiedener Kriegsflotten führte. Aber selbst die stärksten von ihnen lassen sich schon in technischer Hinsicht nicht mit den modernen vergleichen. Erst kurz vor den Perserkriegen wurden in Sizilien und Kerkyra moderne Kriegsschiffe in größerer Zahl gebaut, während die Aegineten und Athener noch kaum in Betracht kamen (14). Dabei waren diese Flotten aber die einzige Grundlage der Macht, zu Lande gab es überhaupt keine größere Machtentwicklung, und die Kriege beschränkten sich, abgesehen etwa vom lelantischen, auf lokale Grenzfehden (15). *ἐπεγένετο δὲ ἄλλοις τε ἄλλοθι κωλύματα μὴ αὐξηθῆναι*, besonders aber hemmte der Druck der Perser und die selbstische Politik der Tyrannen, die nur an ihre Hausmacht dachten. *οὕτω πανταχόθεν ἡ Ἑλλὰς ἐπὶ πολὺν χρόνον κατείχετο μήτε κοινῇ φανερὸν μηδὲν κατεργάζεσθαι κατὰ πόλεις τε ἀτολμοτέρα εἶναι* (17). Der Sturz der Tyrannen und die siegreiche Abwehr der Perser machten erst die Bahn für eine stärkere Machtentwicklung frei. Beim Xerxeszuge einigte sich Hellas unter Spartas Führung, während die Athener die Grundlage für ihre Seemacht schufen. Die Einigkeit der Hellenen dauerte freilich nicht lange, aber grade der Dualismus führte dazu, daß bei Ausbruch des archidamischen Krieges jede der beiden Großmächte über eine stärkere Macht verfügte als sie in der Zeit der Einigkeit zusammen besessen hatten (18. 9)[1].

1) Der Schluß von 19 richtig interpretiert von den Scholien und Höpken De Thucydidis prooemii compositione Berlin 1911 p. 46.

Will man die Archäologie richtig beurteilen, so ist es methodisch allein zulässig, alle von außerhalb genommenen Gesichtspunkte fernzuhalten und sie rein aus sich zu interpretieren. Zweitens darf man sich aber auch nicht dadurch beirren lassen, daß sie zweifellos nicht endgiltig ausgearbeitet ist, Exkurse und Unebenheiten enthält. Das ändert nichts an der Tatsache, daß wir in cap. 2—19 einen ganz einheitlichen geschlossenen Gedankengang haben und das Beweisthema scharf durchgeführt wird. Wenn im ersten Teile die kritischen Räsonnements, im zweiten das Tatsachenmaterial überwiegen, so liegt das in der Natur der Sache. Wie einheitlich die Methode ist, dafür genüge ein Beispiel. In 13 und in 18 wird genau in derselben Weise die neue Periode der Machtentwicklung darauf zurückgeführt, daß die bisherigen Hindernisse beseitigt werden, dort die zur Zeit des Troerzuges herrschende ἀχρηματία (11), hier der Druck der Perser und die Politik der Tyrannen (16). Darin liegt zugleich, daß 18. 19 untrennbar mit dem Vorigen verbunden sind[1]). Wer diese Kapitel ablöst, schlägt aber überhaupt der ganzen Beweisführung den Kopf ab. Denn erst hier hören wir, daß die Entwicklung der hellenischen Machtverhältnisse bei Ausbruch des Krieges ihre größte Höhe erreicht hatte, sodaß der nun entbrennende Krieg der Großmächte wirklich ἀξιολογώτατος τῶν προγεγενημένων werden mußte.

Aber eins ist hier sehr merkwürdig. Für den Gedankengang durfte doch unter keinen Umständen der Nachweis fehlen, daß auch die Perserkriege an Bedeutung hinter dem jetzigen Kriege zurückstanden. Und doch werden in 18, 2 zwar die Perserkriege erwähnt, ein Vergleich mit ihnen aber wird bewußt vermieden. Man empfindet das um so mehr, weil der Ausdruck δεκάτῳ δέ ἔτει μετ' αὐτὴν αὖθις ὁ βάρβαρος τῷ(!) μεγάλῳ στόλῳ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα δουλωσόμενος ἦλθεν (18, 2) fühlbar an die vorhin genannte Herodotstelle VII 20 στόλων γὰρ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν πολλῷ δὴ μέγιστος οὗτος ἐγένετο erinnert. Selbstverständlich wird dieser Anstoß dadurch nicht beseitigt, daß nachher in 23 der Vergleich gezogen wird, denn dieses Kapitel hat mit dem hiesigen Zusammenhang nichts zu tun. Höpken, der das Problem klar empfunden hat, vermutet deshalb (48), Thukydides habe nach c. 19 einen Vergleich mit den Perserkriegen in der Art, wie wir ihn jetzt in 23 lesen, einschalten wollen. Das befriedigt deshalb nicht, weil der gegebene Ort für diesen Vergleich doch vor der Erörterung über den Dualismus, also in 18, 2 war. Wenn Thukydides ihn dort bewußt ver-

1) Richtig Höpken 44 ff.

meidet, so sehe ich nur eine Erklärungsmöglichkeit: Thukydides muß beabsichtigt haben den nächstliegenden und durch Herodot besonders nahegelegten Vergleich mit den Perserkriegen vor der Archäologie zu bringen. Dagegen hat Höpken vollkommen recht, wenn er im Anschluß an Cwiklinski annimmt, Archäologie und cap. 23 könnten nicht gleichzeitig konzipiert sein. Beide behandeln ja das gleiche Thema, daß der peloponnesische Krieg alle früheren übertreffe. Cap. 23 zieht zum Vergleich nur das anerkannte größte Ereignis der hellenischen Geschichte heran, die Archäologie dehnt ihn auf die ganze Vergangenheit aus. Offenbar sollte die ältere Darstellung von cap. 23 durch die umfassendere Untersuchung der Archäologie ersetzt werden.

Kehren wir jetzt zum Eingangskapitel des ganzen Buches zurück, so deutet Thukydides dort am Schluß des ersten Satzes die in der Gegenwart gegebenen Momente kurz an, die ihn zu der subjektiven Erwartung von der Größe des Krieges führten. Wenn wir dann weiter lesen: *κίνησις γὰρ αὕτη δὴ μεγίστη τοῖς Ἕλλησιν ἐγένετο καὶ μέρει τινὶ τῶν βαρβάρων, ὡς δὲ εἰπεῖν καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἀνθρώπων*, so braucht der Übergang in die objektive Beweisführung an sich nicht zu befremden. Wichtiger ist schon, daß auf die erste Begründung unvermittelt eine zweite ganz andrer Art gesetzt wird (Schwartz 177). Entscheidend ist aber die inhaltliche Schwierigkeit. Selbst von dem siebenundzwanzigjährigen Kriege konnte Thukydides unmöglich sagen, er habe an räumlicher Ausdehnung alle früheren übertroffen und die Barbarenwelt, die Menschheit stärker in Mitleidenschaft gezogen als alle anderen Erschütterungen. Diese richtige Bemerkung von Steup und Schwartz (177) gewinnt dadurch noch an Gewicht, daß Thukydides den Vergleich mit den Perserkriegen geradezu herausfordert. Wie in 18, 2 klingt selbst der Wortlaut an die Herodotstelle VII 20 (*στόλων γὰρ ... πολλῷ δὴ μέγιστος οὗτος ἐγένετο*) an. Dazu kommt die Schwierigkeit des Folgenden; *τὰ γὰρ πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαιότερα σαφῶς μὲν εὑρεῖν διὰ χρόνου πλῆθος ἀδύνατον ἦν* usw. Hier hat *αὐτῶν* formal keine Beziehung im Vorigen; sachlich kann es nach der Gegenüberstellung von *τὰ ἔτι παλαιότερα* nur auf ein Ereignis der Vergangenheit gehen, und die Deutung auf den peloponnesischen Krieg ist auch dadurch ausgeschlossen, daß unmöglich Thukydides schlechthin von der Zeit vor diesem sagen konnte, sie sei *διὰ χρόνου πλῆθος* nicht sicher zu ermitteln (Schwartz 178). So drängt alles zu dem auch von Schwartz gezogenen Schlusse, daß der Satz *κίνησις γὰρ κτλ.* garnicht auf den peloponnesischen Krieg geht, sondern auf

ein anderes Ereignis, das unmittelbar vorher genannt war oder werden sollte.

Welches Ereignis war gemeint? Schwartz glaubt, die *Τρωικά*. Aber auch wenn wir an Memnon und die Amazonen denken, konnten die Züge vereinzelter troischer Hilfsvölker unmöglich gegenüber dem Gesamtaufgebot des Orients unter Xerxes in die Wagschale geworfen werden. *Τί γὰρ οὐκ ἤγαγεν ἐκ τῆς Ἀσίης ἔθνος ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα Ξέρξης;* fragt Herodot an der Stelle, die für Thukydides den Ausgangspunkt bildet. Wenn dieser also ohne Polemik gegen seinen Vorgänger von der größten Erschütterung der Barbarenwelt redet, so können auch hier nur die *Μηδικὰ* gemeint sein. Auch mit *τὰ πρὸ αὐτῶν καὶ τὰ ἔτι παλαίτερα* will doch gewiß Thukydides nicht zwei Perioden innerhalb der vortroischen Urzeit schildern — was hätte das für Sinn gehabt? —, sondern innerhalb der ganzen Vergangenheit, die *διὰ χρόνου πλῆθος* nicht sicher zu ermitteln war. So erwartet man die Nennung der unteren Grenze dieses Zeitraums, und als solche bieten sich, wie auch Steup empfindet, ungezwungen nur die Perserkriege dar[1]).

So führt uns die Interpretation des ersten Kapitels zu dem Schluß, daß eine — gewiß nicht durch mechanischen Ausfall entstandene — Lücke des Zusammenhanges vorliegt, in der von den Perserkriegen die Rede sein mußte. Genau das Gleiche ergab die Analyse der Archäologie. So wird es nicht mehr vorschnell sein, wenn wir die Hypothese wagen, dem Geschichtsschreiber habe etwa folgende Einleitung der Archäologie vorgeschwebt: „Thukydides hat den Krieg der Peloponnesier und Athener zu schreiben unternommen, weil er erwartete, dieser würde an Größe alle früheren übertreffen. ⟨Und diese Erwartung trog ihn nicht. *τούτου γὰρ τοῦ πολέμου μῆκός τε μέγα προύβη, παθήματά τε ξυνηνέχθη γενέσθαι ἐν αὐτῷ τῇ Ἑλλάδι οἷα οὐχ ἕτερα ἐν ἴσῳ χρόνῳ κτλ.* (23, 2. 3). Dagegen verschwinden selbst die Perserkriege (23, 1), und doch hat man diese nicht ohne Grund für das größte Ereignis der Vergangenheit erklärt.⟩ *κίνησις γὰρ αὕτη δὴ μεγίστη τοῖς Ἕλλησιν ἐγένετο καὶ μέρει τινὶ τῶν βαρβάρων, ὡς δὲ εἰπεῖν καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἀνθρώπων.* Denn wenn auch die Ereignisse vor den Perserkriegen und die der noch älteren Vergangenheit nicht sicher zu ermitteln waren, so glaube ich doch auf Grund sicherer Indizien, daß diese Zeiten keine großen Ereignisse hervorgebracht haben". Selbstverständlich ist damit nur ganz roh ein Weg bezeichnet, den Thukydides nehmen konnte.

1) Bei der maritimen Entwicklung werden cap. 14 die ältere Zeit und die Epoche *ὀλίγον πρὸ τῶν Μηδικῶν* geschieden.

Als wahrscheinlich betrachte ich nur, daß ein Gedankengang wie der von 23, 1—3 das Fundament abgeben sollte. Aber sicher wollte Thukydides ihn nicht unverändert übernehmen und es ist sehr verständlich, daß er sich grade die Ausführung dessen, was er jetzt über den letzten Krieg zu sagen hätte, aufsparte und danach auch die Behandlung der Perserkriege, die schwerlich so kurz bleiben sollte wie in 23, gestalten wollte.

Der Einleitung der Archäologie entspricht genau der Abschluß in capp. 20. 21. *Τὰ μὲν οὖν παλαιὰ τοιαῦτα ηὗρον, χαλεπὰ ὄντα παντὶ ἑξῆς τεκμηρίῳ πιστεῦσαι . . . ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὅμως τοιαῦτα ἄν τις νομίζων μάλιστα ἃ διῆλθον οὐχ ἁμαρτάνοι . . . καὶ ὁ πόλεμος οὗτος . . . ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων σκοποῦσι δηλώσει ὅμως μείζων γεγενημένος αὐτῶν.* Die *παλαιὰ* sind natülich dieselben wie in cap. 1, die Perserkriege und die voraufliegende Zeit[1]). Es sind die Dinge, die den Inhalt der Archäologie bilden (*ἃ διῆλθον*). Diese bringt freilich außerdem noch in 19 die Entwicklung nach den Perserkriegen; aber deren Berücksichtigung dürfen wir in 20 garnicht erwarten; denn cap. 19 dient ausschließlich dem Zwecke die Machtverhältnisse bei Beginn des peloponnesischen Krieges zur Anschauung bringen, gehört aber nicht etwa zu den Perioden oder Ereignissen, die ein Vergleichsobjekt für den Krieg abgeben. Und nur an solche wird nach dem Zusammenhang in cap. 20 gedacht. Capp. 20. 21 sind also der naturgemäße Abschluß der Archäologie. Und der Schluß von 21 schärft nachdrücklich dem Leser ein, daß nunmehr der Nachweis, der Krieg sei *ἀξιολογώτατος τῶν προγεγενημένων*, zu Ende geführt ist.

Cap. 22 bringt mit auch formal sehr losem Anschluß etwas ganz Neues, die Darlegung der wissenschaftlichen Methode und Tendenzen des Autors. Man tritt der Gedankenarbeit, die in diesem Kapitel steckt, nicht zu nahe, wenn man daran erinnert, daß die

---

1) Wenn Schwartz auch hier *τὰ παλαιὰ* auf die vortroische Urzeit bezieht, so wird das durch die Fortsetzung in § 2 widerlegt. Denn hier wird der Irrtum der Athener über den Sturz der Persistraiden als Beleg dafür angeführt, daß die Kunde über die *παλαιὰ* selbst in der Heimat getrübt wird. (Schwartz paraphrasiert S. 174 unrichtig: „die auch die Tradition über die n ä h e r e V e r g a n g e n h e i t, ja die Berichterstattung über die Gegenwart selbst trüben können". Es heißt *καὶ ἦν ἐπιχώρια σφίσιν ᾖ*, und dann folgt ein Beleg, daß auch über *πολλὰ ἔτι καὶ νῦν ὄντα καὶ οὐ χρόνῳ ἀμνηστούμενα* falsche Vorstellungen herrschen. Der Gegensatz ist also: lokal — temporal). — Innerhalb der Archäologie selber wird der lelantische Krieg 15, 3 zu den *πάλαι ποτὲ γενόμενοι* gerechnet. Auch am Anfang von 15 kann man *τά τε παλαιὰ καὶ τὰ ὕστερον γενόμενα* nur auf die beiden unmittelbar vorher geschiedenen Perioden des Schiffbaus beziehen, vgl. Steup. Zu den *παλαιὰ* gehören die Perserkriege III 55, 1 I 73, 2 u. ö.

Vorstufe für sie die kurzen Äußerungen sind, die uns bei den älteren Prosaikern als typisches Prooemienmotiv begegnen und die subjektive Berechtigung des Autors zu seinem Werke, die Zuverlässigkeit der Darstellung betonen (oben S. 58). Am augenfälligsten wird das, wenn wir Hekataios zum Vergleich heranziehen: *Τάδε γράφω, ὥς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν* [1]). Auch Thukydides erwähnt diese Unzuverlässigkeit und Zwiespältigkeit der Überlieferung — „selbst die Berichte der Augenzeugen weichen voneinander ab (22, 3)" —; aber wenn er daraus nicht bloß die Folgerung zieht: *τὰ δ'ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνθανόμενος ἠξίωσα γράφειν* sondern hinzufügt *οὐδ' ὡς ἐμοὶ ἐδόκει*, so ist das direkte Polemik gegen Hekataios' Prooemium. Aus Hekataios' Anspruch auf das Recht der subjektiven Kritik und aus Herodots Traditionsbefangenheit, die ihn zu dem Grundsatz führte: *ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα*, vollzieht er die Synthese, indem er die subjektive Willkür einschränkt durch die Achtung vor der methodisch erforschten Überlieferung [2]), und schafft damit die historische Wissenschaft.

Man kann sich schwer vorstellen, daß Thukydides jemals darauf verzichtet haben sollte diese prinzipiellen Gedanken in irgend einer Form auszusprechen, wo ihm die Gelegenheit dazu durch die Prooemientechnik geradezu aufgedrängt wurde. Sachlich steht auch nichts der Annahme im Wege, daß das älteste Prooemium 1, 1; 22; 23, 1—5 umfaßte. Auch formal würde mindestens der Übergang in die erste Person in 22 kein Hindernis sondern durchaus stilgemäß sein (oben S. 59). Und ebenso wäre es durchaus verständlich, wenn Thukydides zwar gleich im ersten Satze schon auf die Größe des Krieges hingedeutet, den Vergleich mit den Perserkriegen aber erst nach der Darlegung seiner wissenschaftlichen Prinzipien gebracht hätte. Bedenken erregen kann der andre Ton, den man in 22 namentlich gegen den Schluß hin zu empfinden meint. Aber der ist dort durch die Sache bedingt. Immerhin

---

1) Sonst erwähne ich von Einzelheiten nur, daß schon Antiochos wenigstens mit einer Andeutung von der Quellenforschung spricht (S. 58), und wenn er dabei *ἐκ τῶν ἀρχαίων λόγων τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα* zu bringen verspricht, so kehrt das letzte Wort bei Thukydides wieder: *ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν*, wie schon Alkmaion von der *σαφήνεια* redet. Wie Thukydides hier zweimal auf die *ἀκρίβεια* Wert legt (§ 1 *τὴν ἀκρίβειαν τῶν λεχθέντων*, 2 *ὅσον δυνατὸν ἀκριβείᾳ περὶ ἑκάστου ἐπεξελθών*), so auch V 26, 5 *προσέχων τὴν γνώμην ὅπως ἀκριβές τι εἴσομαι.* Dort spricht er ebenso wie I 22, 3 davon, daß er bei beiden Parteien Erkundigungen eingezogen hat.

2) Vgl. Antiochos (vorige Anm.).

wage ich nicht zu behaupten, daß die drei Stellen wirklich das älteste Prooemium rein enthalten. Es kann sehr wohl sein, daß cap. 22 nachträglich eine ältere Fassung der gleichen Gedanken ersetzt hat. Jedenfalls liegt aber nicht der geringste Anlaß zu der Annahme vor, dieses Kapitel sei der Rest einer für den siebenundzwanzigjährigen Krieg berechneten Einleitung. Von einer solchen fehlt jede Spur, und was Thukydides in 22 über seine Reden sagt, schließt die Abfassung nach 404 aus (vgl. Thukydidesstudien I S. 119).

Leider läßt sich das zeitliche Verhältnis von 22 zur Archäologie nicht sicher bestimmen. In 20 finden sich freilich eine Anzahl kritischer Bemerkungen über die Überlieferung, die schwerlich gleichzeitig mit 22 konzipiert sind. Mindestens die 20, 3 gerügte Unzuverlässigkeit der Berichte über die Gegenwart würde dann wohl mit der Unzuverlässigkeit der Augenzeugen 22, 3 in organische Verbindung gebracht worden sein, während sie jetzt zu einem ganz andern Topos gehört. Man hat den Eindruck, daß diese Bemerkungen geschrieben sind, um zu dem schon vorhandenen cap. 22 überzuleiten. Danach liegt der Schluß nahe, daß die Archäologie später ausgearbeitet worden ist. Ganz zwingend ist er nicht. Denn für das Beweisthema der Archäologie sind die Einzelheiten von 20 mindestens nicht notwendig. Zum Abschluß genügte etwa der Hinweis auf die übertreibende Tendenz der Dichter, der die Gedanken von 10, 3 11, 3 fortspinnt. Das Übrige kann also nachträglich eingeschaltet sein, um den Abschluß an 22 zu gewinnen. Freilich müßte dann die Archäologie zunächst ohne jede Verbindung mit dem Prooemium niedergeschrieben sein. Tatsächlich wird wohl auch hier die einfachste Erklärung die richtige sein.

Die Archäologie selber ist vor 404 geschrieben. Das beweist die Stelle 10, 2, wo auf die Fehlschlüsse hingewiesen wird, die möglicherweise die Nachwelt aus den baulichen Resten Athens und Spartas mit Bezug auf deren Macht ziehen könnte. Da wird Athens Macht als noch bestehend vorausgesetzt, wenn man auch die Empfindung hat, daß sie bereits hinter der von Sparta zurücksteht. Auch die Äußerungen über Sparta passen nur in die Zeit zwischen 418 und 404 (vgl. zuletzt Steup z. St., Höpken 49, Schwartz 173). Danach ist die Archäologie für die Einleitung des archidamischen Krieges berechnet, und die *τελευτὴ τοῦδε τοῦ πολέμου*, die 13, 3 und 18, 1 zur Datierung älterer Ereignisse benutzt wird, ist das Jahr 421. Andrerseits kann man kaum glauben, daß Thukydides, als er diese Stelle schrieb, noch den Nikiasfrieden

als endgiltigen Abschluß betrachtet und noch nicht die Absicht gehabt haben sollte auch die Folgezeit zu schildern. Nun können wir aus Stellen wie IV 48,5 mit Sicherheit schließen, daß während des dekeleischen Krieges es eine Zeit gegeben hat, wo Thukydides noch nicht die Auffassung von der Einheit des ganzen Krieges hatte, aber die drei Kriege in einem Werke behandeln wollte (Ed. Meyer Forsch. II 278)[1]. Aber für dieses Werk hätte keine Einleitung gepaßt, die speziell den ersten Krieg als *ἀξιολογώτατος τῶν προγεγενημένων* nachwies. So bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder hat Thukydides, als er die Archäologie schrieb, an mehrere selbständige Werke gedacht, oder aber — und das ist das Wahrscheinliche — er hat die Synkrisis mit der Vergangenheit nach Beendigung der ausgedehnten Studien, die er dafür gemacht hatte, zunächst einmal in vorläufiger Form niedergeschrieben. Diese Synkrisis traf schon für den zehnjährigen Krieg zu, und das war die einzige feste Größe, mit der Thukydides z. B. bei der Datierung rechnen konnte. Er konnte sie aber mit geringen Änderungen — wie leicht war die Datierung der alten Ereignisse auf eine neue *τελευτὴ τοῦ πολέμου* zu reduzieren! — auch für den Fall festhalten, daß es ihm beschieden wäre das Ringen der beiden Großmächte bis zu Ende zu erleben und zu schildern. Denn wenn Schwartz bezweifelt, ob für den siebenundzwanzigjährigen Krieg bei dessen überragender Größe eine Synkrisis überhaupt denkbar gewesen wäre, so scheint mir das zu weit zu gehen. Ein Geschichtsschreiber des Weltkrieges wird freilich an eine solche Synkrisis nicht denken. Aber ob bei den Griechen selbst unter dem Eindruck der sizilischen Katastrophe und des dekeleischen Krieges die Erinnerung an die gewaltigen Zahlen der Perserkriege und die Vorstellung von dem Riesenunternehmen des Troerzuges erloschen war, ist doch fraglich, und jedenfalls konnte ein Historiker, der die Überzeugung hatte, daß die Menschen ebenso wie sie dazu geneigt sind die gegenwärtigen Ereignisse für die größten zu halten, nachher doch wieder die alte Zeit höher einschätzen (21,2), sehr wohl auch für den Fall, daß das Ringen noch größere Dimensionen annehmen und mit dem Untergang der einen Großmacht enden sollte, eine solche Synkrisis als Einleitung des Gesamtwerkes für wünschenswert halten. Nur konnte das, was über den gegenwärtigen Krieg zu sagen war, natürlich noch nicht niedergeschrieben werden. So wird es uns

1) VII 18,2 *τῷ προτέρῳ πολέμῳ* ist nicht so zwingend. V 20 und 24 ist *ὁ πρῶτος πόλεμος* durch V 26,3 veranlaßt.

jetzt erst voll verständlich, daß nach cap. 1, 1 eine Lücke des Zusammenhanges ist und der Beginn der Archäologie fehlt.

Manches bleibt hier unsicher; das Wesentliche dürfen wir als fest ansehen. Thukydides hat bald nach 421 die Geschichte des zehnjährigen Krieges in Angriff genommen und ihr in Weiterbildung der üblichen Prooemientechnik eine Einleitung vorausgeschickt, die 1, 1, dann 22 oder eine ältere Fassung und 23, 1—5 umfaßte. Ehe er aber sein Werk zum Abschluß brachte, traten die Verwicklungen ein, die in ihm die Überzeugung weckten, daß der Nikiasfriede kein Ende sondern nur einen Einschnitt in der Auseinandersetzung der Großmächte bedeute. Er zog die Konsequenz und beschloß auch die folgenden Ereignisse darzustellen. Für die Zeit von 421 an entwarf er eine vorläufige Skizze; nur die Geschichte der sizilischen Expedition bildete eine solche Einheit, daß er sie sofort zur geschlossenen Tragödie ausgestaltete. Von vornherein hatte er dabei wohl geplant diese Ereignisse mit dem zehnjährigen Kriege in einem Werke zusammenzufassen. Daß es sich aber um verschiedene, wenn auch innerlich zusammengehörige Kriege handle, war seine selbstverständliche Auffassung noch nach 410. Erst allmählich erhob er sich über die formal-staatsrechtliche Betrachtung zu der historischen Erkenntnis, daß die Zeit von 421—413 dem Geiste nach nicht als Friede anzusprechen, daß das Ganze ein einziger großer Krieg sei. Diese Anschauung mußte er natürlich in seinem Werke ausdrücklich begründen. Der gegebene Ort dafür war der Anfang jener Periode, die er im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen nicht als Friedenszustand anerkennen konnte. Es war das die Stelle, wo der erste Akt des Ringens vorüber war, wo er sowieso neu anheben mußte und der Gedanke an eine Einleitung für die Fortsetzung des Werkes nahe lag. So hat er mit dieser die Begründung seiner Auffassung von der Einheit des siebenundzwanzigjährigen Krieges verbunden.

Selbstverständlich mußte dann ein kurzer Vorweis auf diese Erörterung in die Einleitung des Gesamtwerkes eingeflochten werden. Den lesen wir heute nicht. Denn Thukydides hat ein Prooemium zum Gesamtwerk überhaupt nicht geschrieben. Zwar hatte er schon während des Krieges eine Umarbeitung des ursprünglichen Prooemiums vorgenommen, indem er den kurzen Vergleich des zehnjährigen Krieges mit dem Xerxeszuge (23) durch eine Synkrisis mit der Vergangenheit überhaupt ersetzte und diese aus Kompositionsgründen vor die Darstellung der wissenschaftlichen Prinzipien schob. Er hatte diesen Abschnitt in der Form niedergeschrieben, daß er die Partie über die Gegenwart noch nicht aus-

führte und das Übrige mit leichten Änderungen auch für eine Einleitung des Gesamtwerkes verwenden konnte. Aber unter dem Eindrucke der Katastrophe Athens und der Stimmungen, die er in der Vaterstadt bei der Heimkehr vorfand, verschob sich seine Gesamtauffassung vom Kriege so sehr, daß ihn nur der eine Gedanke beherrschte diese Auffassung mit neuen schriftstellerischen Prinzipien durch eine Umarbeitung des ersten Teiles zur Anschauung zu bringen. So blieb alles andre liegen, und als ihm der Tod unvermutet früh die Feder aus der Hand nahm, war sein Werk ein Torso, am Anfang wie am Schluß.

Nachtrag zu S. 67.

Während Schwartz meint, der Bündnisvertrag V 23 werde durch die ganze folgende Erzählung ausgeschlossen, sucht Wilamowitz in der genannten Abhandlung der Berliner Sitzungsberichte grade zu zeigen, daß er nicht nur 29, 2 vorausgesetzt werde, wo Thukydides die Schlußformeln der beiden Urkunden 19, 2 und 23, 6 verwechselt — das scheint mir sicher richtig —, sondern auch an den vielbehandelten Stellen 39, 2 und 46, 2, wo gesagt wird, daß die Spartaner durch den Abschluß eines Bündnisses mit Theben, das dem Frieden nicht beigetreten war, eine *ἀδικία* gegen Athen, begehen, *εἰρημένον ἄνευ ἀλλήλων μήτε σπένδεσθαί τῳ μήτε πολεμεῖν* (*καθάπερ εἴρητο ἄνευ ἀλλήλων μηδενὶ ξυμβαίνειν* 46, 2). Allerdings lesen wir einen solchen Paragraphen jetzt in c. 23 nicht; daß ihn das Bündnis aber ursprünglich enthalten haben müsse, folgert Wilamowitz aus 22, 2, wo es heißt, die Spartaner hätten das Bündnis aus Sorge vor den unzufriedenen Peloponnesiern und den Argivern abgeschlossen, *πρὸς γὰρ ἂν τοὺς Ἀθηναίους, εἰ ἐξῆν, χωρεῖν.* Das Bündnis müsse also einen Paragraphen enthalten haben, der ihnen den Anschluß an Athen unmöglich machte. Unbedingt zwingend ist dieser Schluß nicht; denn mit *ἐξῆν* braucht nicht notwendig die staatsrechtliche Möglichkeit gemeint zu sein (z. B. VIII 48, 4), und faktisch war doch der Anschluß von Argos auch verhindert, wenn Athen mit Sparta in ein enges Bundesverhältnis trat, loyale Haltung natürlich vorausgesetzt. Wichtiger ist die Frage, ob wir das Fehlen des Paragraphen im heutigen Text erklären können. Wilamowitz nimmt an: Thukydides schrieb seine Darstellung auf Grund des ursprünglichen Vertrages. Von diesem wurde aber jener Paragraph bald fallen gelassen, wahrscheinlich schon bei der Erneuerung des Bündnisses 46, 4 und dementsprechend auf dem Stein oder auch auf dem Papier im Archiv getilgt, und von dieser verkürzten Urkunde ist der Text, den wir

23 lesen, eine Kopie. Das ist eine komplizierte Erklärung, und Wilamowitz nennt es selbst einen „seltsamen Vorfall“, daß Thukydides, der doch nach seiner ganzen Darstellung den ursprünglichen Text gekannt haben muß (und zwar nach 39, 2, aber auch nach 29, 2 auch den Wortlaut), sich nachträglich eine Kopie des unvollständigen Textes besorgt und seinem Manuskript beilegt, ohne den Widerspruch zu vermerken. Bedenklich ist es auch in eine Urkunde, die in der überlieferten Fassung die uns wohlbekannten Formeln des Defensivbündnisses bietet, einen Paragraphen einzufügen, der dem Vertrage einen ganz anderen Charakter aufdrücken würde. Ausgeschlossen erscheint es mir endlich, daß dieser Paragraph „bei der Erneuerung des Bündnisses 46, 4 fallen gelassen wurde“ (Wilamowitz 954). Ob die *ὅρκοι*, die dort erneuert werden, sich auch auf den Bündnisvertrag beziehen, ist an sich zweifelhaft (vgl. Steup z. St.). Sollte es der Fall sein, so durfte Thukydides jedenfalls nicht einfach von der Erneuerung der Verträge sprechen, wenn dabei grade die Bestimmung, die den Mittelpunkt der letzten diplomatischen Aktionen gebildet hatte, gestrichen worden wäre. Unmöglich konnte auch Nikias, der doch abgesandt war, um auf Grund dieses Paragraphen Beschwerde zu erheben (46, 2), unter Verzicht auf diesen den Vertrag neu beschwören. Wenn 46, 4 wirklich auch der Bündnisvertrag erneuert ist, dann könnte man aus dem Kapitel eher schließen, daß die Bestimmung *ἄνευ ἀλλήλων μηδενὶ ξυμβαίνειν* unabhängig von ihm bestanden habe. Und dafür scheint allerdings noch ein Moment zu sprechen.

Während nämlich 39, 3 und 46, 2 die *ἀδικία* der Spartaner in der Verletzung jener Bestimmung gefunden wird, heißt es 42, 2 von derselben Sache: *πυνθανόμενοι ὅτι καὶ Βοιωτοῖς ἰδίᾳ ξυμμαχίαν πεποίηνται φάσκοντες πρότερον κοινῇ τοὺς μὴ δεχομένους τὰς σπονδὰς προσαναγκάσειν*, und hier weist Thukydides ausdrücklich auf ein Versprechen zurück, daß die Spartaner außerhalb des Bündnisvertrages gegeben haben, 35, 3: *λέγοντες αἰεὶ ὡς μετ᾽ Ἀθηναίων τούτους, ἢν μὴ θέλωσι, κοινῇ ἀναγκάσουσιν*. Da nun an dieser Stelle noch von anderen Vereinbarungen die Rede ist, die im Hinblick auf die *μὴ δεξάμενοι τὰς σπονδάς*, insbesondre die Böoter getroffen werden, so müssen wir, worauf mich Busolt freundlichst hinwies, doch die Frage aufwerfen, ob etwa mit dem *εἰρημένον* 39, 3 und 46, 2 auf diese Bezug genommen wird. Die Stelle lautet: *καὶ τὸ θέρος τοῦτο πᾶν ἐπιμειξίαι μὲν ἦσαν τοῖς Ἀθηναίοις καὶ Πελοποννησίοις, ὑπώπτευον δὲ ἀλλήλους εὐθὺς μετὰ τὰς σπονδὰς οἵ τε Ἀθηναῖοι καὶ οἱ Λακεδαιμόνιοι κατὰ τὴν τῶν χωρίων ἀλλήλοις*

οὐκ ἀπόδοσιν. τὴν γὰρ Ἀμφίπολιν πρότεροι λαχόντες οἱ Λακεδαιμόνιοι ἀποδιδόναι καὶ τὰ ἄλλα οὐκ ἀπεδεδώκεσαν, οὐδὲ τοὺς ἐπὶ Θρᾴκης παρεῖχον ξυμμάχους τὰς σπονδὰς δεχομένους οὐδὲ Βοιωτοὺς οὐδὲ Κορινθίους, λέγοντες αἰεὶ ὡς μετ' Ἀθηναίων τούτους, ἢν μὴ θέλωσι, κοινῇ ἀναγκάσουσιν· χρόνους τε προύθεντο ἄνευ ξυγγραφῆς ἐν οἷς χρῆν τοὺς μὴ ἐσιόντας ἀμφοτέροις πολεμίους εἶναι· τούτων οὖν ὁρῶντες οἱ Ἀθηναῖοι οὐδὲν ἔργῳ γιγνόμενον ὑπώπτευον τοὺς Λακεδαιμονίους μηδὲν δίκαιον διανοεῖσθαι κτλ.

Hier ist alles in Ordnung bis auf den Satz χρόνους τε προύθεντο usw. Sachlich kann dieser doch nur an λέγοντες αἰεὶ anknüpfen; aber formal bedeutet das eine unerträgliche Härte, die um so fühlbarer ist, weil das logische Verhältnis, in dem χρόνους τε προύθεντο zu οὐδέ . . . παρεῖχον steht, dadurch völlig verdunkelt wird. Hinzu kommt, daß es wegen ἀμφοτέροις πολεμίους εἶναι jedenfalls das natürlichste wäre als Subjekt zu προύθεντο beide Großmächte zu fassen. Endlich greift das τούτων οὖν ὁρῶντες οἱ Ἀθηναῖοι οὐδὲν ἔργῳ γιγνόμενον so deutlich auf λέγοντες αἰεί zurück, daß man das Dazwischenstehende nicht als Parallelglied zu λέγοντες sondern als Parenthese auffassen möchte, die mit dem plusquamperfektisch zu übersetzenden Aorist προύθεντο auf eine frühere Festsetzung verweist und dadurch das Zugeständnis der Spartaner begründet. Dann wird es klar, wie der sicher vorliegende Fehler der Überlieferung zu heilen ist. Wir müssen entweder τε in δὲ ändern, wobei aber die Anknüpfung hart bliebe, oder eine Lücke annehmen. Und wenn wir nun etwa ergänzen: ⟨ὡμολόγησαν γὰρ μετὰ τὰς σπονδὰς ἄνευ ἀλλήλων μήτε σπένδεσθαί τῳ μήτε πολεμεῖν⟩ χρόνους τε προύθεντο usw., so ergibt sich sachlich ein durchaus klares Bild der politischen Situation. Um sich vor Argos und den unzuverlässigen Bundesgenossen zu sichern, sucht Sparta ein Bundesverhältnis zu Athen. Der Gedanke fällt auf fruchtbaren Boden; aber das Ziel der athenischen Politik ist vor allem der Beitritt der Böoter usw. zum Friedensvertrage. Athen stellt sich auf den Standpunkt, daß jeder Verbündete Spartas in den Vertrag einbegriffen ist (32, 6 Κορινθίοις εἶναι σπονδάς, εἴπερ Λακεδαιμονίων εἰσὶ ξύμμαχοι), also auch umgekehrt ein Nichtbeitritt die Verletzung der Bündnispflicht gegen Sparta bedeutet. Das hätte zur Konsequenz, daß Sparta das Bündnis mit den μὴ δεξάμενοι lösen müßte. Da aber dafür Sparta nicht zu haben ist, so einigt man sich auf die übliche Formel ἄνευ ἀλλήλων μήτε σπένδεσθαί τῳ μήτε πολεμεῖν, dehnt aber ihre Wirkung auf die bestehenden Verträge aus, indem man Fristen festsetzt, nach deren Ablauf automatisch das Bündnis Spartas mit den μὴ δεξάμενοι aufhören soll. Es ist aber sehr begreiflich, daß

man diese aus den aktuellen Bedürfnissen hervorgegangene Kompromißbestimmung nicht in den für fünfzig Jahre zu schließenden Bündnisvertrag aufnahm, sondern sich dort mit einer Epimachie begnügte und diese durch eine ὁμολογία ergänzte, wie sie in dem Schlußpassus des Bündnisvertrages: ἢν δέ τι δοκῇ Λακεδαιμονίοις καὶ Ἀθηναίοις προσθεῖναι καὶ ἀφελεῖν περὶ τῆς ξυμμαχίας, ὅτι ἂν δοκῇ, εὔορκον ἀμφοτέροις εἶναι (23,6) ausdrücklich vorgesehen war und ohne weitere Förmlichkeiten vorgenommen werden konnte. Verständlich ist es auch, daß Thukydides diese Vereinbarung erst in dem Zeitpunkt erwähnt, wo sie aktuell wird, wie er ja auch die δεχήμεροι ἐπισπονδαὶ zwischen Athen und Theben erst 32,5 und die Erweiterung des Defensivbündnisses zwischen Elis Argos und Mantinea zu einem Offensivbündnis erst 48,2 nachträgt. Immerhin werden wir auch hier nicht vergessen, daß uns die Partie 21—24 nicht in endgiltiger Fassung vorliegt. Andrerseits ist es grade diese Vereinbarung, die nachher zu diplomatischen Verwicklungen führt. Daher ist es erklärlich, daß sie im Folgenden mehrfach erwähnt wird und darüber der Epimachievertrag zurücktritt, der formal z. B. 29,3, aber auch 39 ff. nicht in Betracht kommt.

Trotzdem brauche ich wohl kaum zu betonen, daß ich für die Ergänzung von 35,3 wie für die ganze hier vorgetragene Hypothese nur eine Möglichkeit in Anspruch nehme. Sie sollte nur zeigen, daß die Schwierigkeiten des auf den Bündnisvertrag folgenden Abschnittes sich auf verschiedene Weise lösen lassen und jedenfalls kein Recht geben die Realität des in 23. 4 mitgeteilten Bündnisses zu bezweifeln.

Das erste Prooemium des Lukrez.

Von

R. Reitzenstein.

Vorgelegt in der Sitzung vom 26. März 1920.

Mewaldt hat in einem feinen Aufsatz (Hermes XLIII, 286 ff.) erwiesen, daß uns in Buch IV des Lukrez zwei mit einander nicht vereinbare Prooemien erhalten sind, deren zweites, der Zeit nach früheres dies Buch an Buch II anzuschließen bestimmt war, während das erste, später verfaßte bereits Buch III in seiner jetzigen Stellung voraussetzt, seinerseits aber bei einer Bearbeitung von Buch I schon benutzt ist. Aus seinem Fund haben zunächst Mussehl (*De Lucretii lib. I condicione et retractatione* 1913), dann neuerdings Diels (Lukrez-Studien I, Sitzungsber. d. Preuß. Akademie d. Wissensch. 1918, S. 912 ff.) Schlüsse auf die Deutung des viel behandelten Prooemiums zu Buch I gezogen. Suchte man früher schon in ihm eine Inhaltsangabe des ganzen Werkes, so fand man jetzt eine solche des ursprünglichen Werkes in seiner noch ungeänderten Buchfolge. Mussehl (S. 58) faßte daher die Verse 55—61 (nach Lachmanns Zählung) als Inhaltsangabe zu Buch I, die Verse 127—135 als solche zu Buch V, III und IV. Daß zwei Bücher in dieser angeblichen Inhaltsangabe unerwähnt blieben[1]) und III und IV in der späteren Abfolge erschienen, berücksichtigte er ebensowenig, wie er die Zerreißung der Gesamtangabe erklärte. Diels, S. 915, etwas mehr von Vahlens bekannter Abhandlung (Sitzungsber. 1877, S. 479 ff.) beeinflußt, bessert daran,

1) Allerdings will Mussehl in den Versen 50—61 auch eine Beziehung auf Buch II herausspüren: die in ihnen erklärten *termini technici* finden sich auch in Buch II. Aber erstens kann das niemand als Inhaltsangabe bezeichnen, und zweitens finden sich alle *termini* schon in Buch I. Wie eine wirkliche Inhaltsangabe im Prooemium bei einem Dichter aussieht, zeigt Vergil Georg. I 1—5.

6*

indem er in einem ersten Teil auf den Hymnus eine prosaisch stilisierte Mitteilung über den wissenschaftlichen Inhalt des ganzen Werkes und zunächst des ersten Buches folgen läßt, dann von v. 62 einen neuen Teil wieder in höherem Ton beginnen und mit v. 127 den Dichter dann in trockenem Ton zu der Inhaltsangabe zurückkehren läßt, die er in dem ersten prosaischen Intermezzo nur in dem äußersten Umriß gegeben habe. Das Streben nach Wechsel im Ton soll offenbar die Zerlegung begründen. Nur befremdet es etwas, daß Diels behauptet, an der zweiten Stelle breite nun der Dichter den ganzen Plan des Werkes aus, während doch die Verse 127—135 keine Beziehung auf Buch I und II zeigen. Zugrunde liegt offenbar Mussehls Ausführung, von der Diels freilich in einem wichtigen Punkt, der Anordnung der Bücher III und IV, abweicht. Die Verse lauten:

127 *qua propter bene cum superis de rebus habenda*
nobis est ratio, solis lunaeque meatus
qua fiant ratione, et qua vi quaeque gerantur
130 *in terris, tum cum primis ratione sagaci*
unde anima atque animi constet natura videndum,
et quae res nobis vigilantibus obvia mentes
terrificet morbo adfectis somnoque sepultis,
cernere uti videamur eos audireque coram,
135 *morte obita quorum tellus amplectitur ossa.*

Aus ihnen schließt Diels, der ursprüngliche Plan des Werkes sei gewesen: I *De principiis;* II *De atomis;* V *De mundo, de astris, de animalibus, de hominibus;* VI *De meteoris, de terra eiusque miraculis, de pestilentia;* IV *De sensibus et simulacris;* III *De anima.*

Ich möchte jenen ursprünglichen Plan, wenn andere Gründe für ihn sprechen — sowohl Mewaldt wie Diels führen solche zur Stütze an —, nicht bestreiten. Nur, daß er aus dem ersten Prooemium hergeleitet werden kann, will mir nicht einleuchten. Gerade hier wird ja mit klarem Wort Buch III vor Buch IV gerückt (v. 131), und ferner läßt sich aus ihm keineswegs erschließen, daß der Dichter damals Buch V und VI vor III und IV (oder IV und III) las. Nicht eine zeitliche Abfolge liegt in den Worten *cum — tum cum primis*, sondern eine Abschätzung der Bedeutung, welche für den augenblicklichen Zweck des Dichters der Mittelteil seines Werkes gegenüber dem Endteil hat. Schließt doch v. 127 eng an 102—115 an, sodaß 116—126 nur eine Einlage bilden, deren Zweck die Verherrlichung des Ennius ist; nach Epikur soll er als der sprachliche Meister des Dichters genannt werden[1]); aber in

1) Die Art, wie Ennius gerade an dieser Stelle benutzt ist, läßt sich bei-

Inhalt und Ton stimmen die beiden umgebenden Stücke zusammen; es ist unmöglich v. 112 *ignoratur*[1]) *enim quae sit natura animai* von 130 zu sondern *tum cum primis ratione s a g a c i unde anima atque animi constet natura videndum*[2]), und ebenso unmöglich ist v. 127—135 in stilistischer Hinsicht auch den Versen 102—115 entgegenzustellen. Nur jene Einlage hat den gehobenen Ton. Scheidet sie zunächst aus, so sehe ich nicht, was uns veranlaßt, in den zwei weit auseinanderliegenden Stellen 54—61 und 127—135 eine wunderlicher Weise auseinandergerissene Rekapitulation des Inhaltes des Gesamtwerkes, sei es in einer früheren, sei es in der jetzigen Gestalt zu sehen. Mit Recht scheint mir Vahlen hiergegen Einspruch zu erheben.

Sehen wir die erste dieser Versgruppen an; deren Einführung ich zunächst fortlasse:

52 *ne mea dona tibi studio disposta fideli,*
intellecta prius quam sint contempta relinquas.
nam tibi de summa caeli ratione deumque
55 *disserere incipiam, et rerum primordia pandam,*
unde omnis n a t u r a creet res, auctet alatque,
quove eadem rursum n a t u r a perempta resolvat;
quae nos materiem et genitalia corpora rebus
reddunda in ratione vocare et semina rerum
60 *appellare suemus et haec eadem usurpare*
corpora prima, quod ex illis sunt omnia primis.

Zweimal wird auf sie bezug genommen, das zweite mal mit direkter Verweisung

148 *n a t u r a e species ratioque.*
principium cuius hinc nobis exordia sumet,
150 *nullam rem e nilo gigni divinitus unquam.*
quippe ita formido mortalis continet omnis,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur,

---

läufig an einer Kleinigkeit zeigen. Homer hat selbst die Frage einmal aufgeworfen Il. 23, 103 *ὢ πόποι, ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν; παννυχίη γάρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο ψυχὴ ἐφεστήκει γ ο ό ω σ ά τ ε μ υ ρ ο μ έ ν η τ ε, κ α ί μ ο ι ἔ κ α σ τ' ἐ π έ τ ε λ λ ε, ἔικτο δὲ θέσκελον αὐτῷ.* Hieraus stammt in der Übersetzung des Matius der Vers *an maneat specii simulacrum in nocte silentum.* An die Homerstelle selbst scheint Ennius angeknüpft zu haben, und da Lukrez 122. 124 unmittelbar nach einander die Worte *simulacrum* und *species* gleichbedeutend gebraucht, wird Matius sich in der Wortwahl ihm angeschlossen haben. Auf v. 117 nimmt VI 95 bezug (zugleich auf IV 4. 5). Lukrez will Nachfolger des Ennius sein.

1) Das Passiv hat, wie öfters, den Sinn: ganz allgemein ist die Unkenntnis, vgl. z. B. Seneca *De beata vita* 1,3 *pergentes non quo eundum est, sed quo itur.*

2) Buch III wäre also in Wahrheit schon früher erwähnt.

quorum operum causas nulla ratione videre
possunt ac fieri divino numine rentur.
156 *quas ob res, ubi viderimus nil posse creari*
de nilo, tum quod sequimur iam rectius inde
perspiciemus, et unde queat res quaeque creari
155 *et quo quaeque modo fiant opera sine divom.*

Die offenbare Verweisung zeigt, daß der zweiten Teil des Prooemiums erst hier endet[1]); sie zeigt ferner, daß v. 54—57 die *φυσιολογία*, den Gegenstand des ganzen Werkes, charakterisieren sollte, nicht aber den Inhalt eines Einzelbuches oder Einzelteiles angeben; sie zeigt endlich, daß schon in v. 55. 56 das Wort *natura* den Gegensatz zu *θεός* oder *θεοί* bilden sollte. Die natürliche Erklärung schließt alles Eingreifen der Gottheit und damit die *religio* aus. So schließt das erhabene Enkomion Epikurs inhaltlich lückenlos an; nur stilistische Rücksichten haben eine sprachliche Anknüpfung verhindert; aber vorausgehen muß die Angabe des Stoffes der Nennung des Lehrers[2]). An dessen Preis schließt dann in schlichter Form v. 80 (*illud in his rebus vereor, ne forte rearis inpia te rationis inire elementa*) greift aber zugleich auf die Ankündigung in 50—61 zurück (54 *caeli ratione deumque* 59 *reddunda in ratione*).

Zwischen den beiden Abschnitten 50—61 und 148—155 (158) steht nun der von mir oben abgedruckte immer wieder als Inhaltsangabe des Werkes in Anspruch genommene Teil 127—135. Aus beiden will er erklärt werden. Wenn wir hier lesen *bene cum superis de rebus habenda nobis est ratio* (vgl. V 84), so empfinde ich darin auch jetzt eine Aufnahme der früheren Ankündigung *de summa caeli ratione deumque* (54) und finde die Einzelheiten (*solis lunaeque meatus qua fiant ratione et qua vi quaeque gerantur in terris*) im Schluß wiederholt (*quod multa in terris fieri caeloque tuentur, quorum operam causas nulla ratione videre possunt ac fieri divino numine rentur*). Auch in v. 127 handelt es sich zunächst nur um die Charakteristik der *φυσιολογία*, aber der Dichter erwähnt

1) So auch Bockemüller, der auch den Anfang richtig erkannte.

2) Ich irrte, wenn ich früher (Drei Vermutungen zur Geschichte der röm. Literatur, Festschrift f. Th. Mommsen, Marburg 1893, S. 49 ff.) die Versgruppen 54—bis 61 und 136—145 einem andern Entwurfe zuwies. Eine Härte liegt nur darin, daß an die allgemeine Ankündigung sofort die für Buch I besonders bestimmte Erklärung der *termini technici* v. 58—61 schließt, weil der Dichter sie für notwendig hielt und an keiner anderen Stelle des Prooemiums unterbringen konnte. Aber sie leiten tatsächlich nur v. 159 ff. ein, wo nach einander *semen* (160), *genitalia corpora* (167), *semina* (169), *materies* (171), *principia* (198), *materies* (203), *semen* (206), *primordia rerum* (210) begegnen. Ihrem Verständnis dienen sie, nicht einer Inhaltsangabe.

sie nur, um zu sagen, außer ihr werde er noch einen für den gegenwärtigen Zweck noch wichtigeren Teil über die Seele und die Traumbilder hinzufügen [1]). Von einer Andeutung der Reihenfolge der Bücher finde ich so wenig, daß ich eher sagen würde, in dem zweiten Prooemium, 50—155 (158), geht Lukrez von dem letzten Ziel seines Werkes (V. VI) zu dem Mittelstück (III. IV) und von diesem zum Anfang (I. II) zurück — wenn ich eine solche Charakteristik und Betrachtungsweise nicht bei der eigentümlichen Komposition dieses Prooemiums schon an und für sich für irreführend hielte.

Der zweite Teil des Prooemiums scheint im Gegensatz zu v. 1—43 ganz von der persönlichen Rücksicht auf den Empfänger, bzw. den Leser bestimmt. Zwei typische Formen bieten sich ja dem antiken Dichter von selbst, die Anrufung der Muse oder der Götter, welche ihm Kraft verleihen sollen — nur eine Nebenform ist der Befehl der Gottheit, die Einführung des *carminis auctor* —: sie setzt der Idee nach voraus, daß der Dichter sich eben jetzt an sein Werk macht; oder die Widmung und Ansprache an den Empfänger: sie setzt naturgemäß voraus, daß dies Werk abgeschlossen ist oder der Verfasser es im Geist als abgeschlossen schaut. Sie steht der Kunstprosa näher. Die beiden Grundtypen gestalten sich frühzeitig aus —, die Anrufung zum kunstvollen Hymnus, die Widmung fast zum rhetorischen Prooemium, das die Aufmerksamkeit des Lesers gewinnen will — und beide vereinen sich frühzeitig, ja verschränken sich; die Einleitung des Culex und der Kynegetika Oppians zeigt, daß es schon in alexandrinischer Zeit geschah [2]). Bei Lukrez ist die Sonderung noch klar und klar, daß sich beide Teile auf das Gesamtwerk, nicht etwa der zweite nur auf Buch I beziehen; sie bilden tatsächlich ein Ganzes. Dem ersten Typus gehört der Hymnus (1—43) an, dem zweiten alles, was folgt. In dem Hymnus hat er eben den Beschluß, sein Werk zu schaffen, gefaßt, in dem Folgeteil schaut er es — man darf

1) Wenn es sich um eine Inhaltsangabe handelte, wäre dabei Buch IV ganz ungenügend, ja befremdlich charakterisiert. Eine verschwindende Einzelheit, die dort in der Ausführung gar nicht den angegebenen Sinn hat — sie empfängt ihn erst durch das jüngere Prooemium —, genügt doch nicht als Inhaltsangabe des Buches. Immer klarer scheint mir zu werden, daß wir für den Abschnitt 102—135 einen anderen einheitlichen Zweck nachweisen müssen und seinen Sinn geradezu verderben, wenn wir ihm die Bedeutung einer Inhaltsangabe aufzwängen.

2) Getrennt bietet beide Teile Vergil Georg. I, freilich nur scheinbar, denn die Anrede Octavians hebt sich doch deutlich von der Anrufung der Götter ab; der eine, besonders gefeierte Leser, bei dessen Nennung der Dichter die eigene Kraft wachsen fühlt (vgl. Tibull II 1 und wieder den Culex), rückt an die Götter selbst heran. Sehr interessant sind dann die „prooemienhaften Stücke“ innerhalb

das trotz, ja wegen v. 136—145 ruhig sagen — im Geist schon als fertig und denkt scheinbar nur daran, seinen Gönner dafür zu gewinnen und dabei festzuhalten. Die Erhabenheit des Stoffes und der Preis der Heldentat Epikurs soll ihn anlocken, die Mühe des Studiums auf sich zu nehmen. Freilich wird ihm gleich diese Ankündigung die Furcht erwecken, sich dabei in *ἀσέβεια* zu verstricken; er muß beruhigt werden: *ἀσεβὴς οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων* [1]). Aber auch wenn er schon ein Stück Weges mit dem Dichter gegangen ist, werden jene falschen Seelsorger, die angeblichen „Propheten" [2]), die auch in Rom jetzt ihr Wesen treiben —, man denke z. B. an Nigidius Figulus — immer wieder versuchen, ihn mit Hades-Träumen und Schwindelgeschichten irre zu machen; das liegt ja in ihrem Interesse. Der Dichter muß versichern, daß er auch dafür in seinem Werk Erklärung und damit Befreiung bieten werde. Wenn er dann, sich unterbrechend, über die Schwierigkeit seiner Aufgabe klagt, die dunkeln Gedanken der Griechen in lichtvollem lateinischen Vers darzustellen, und doch versichert, daß die Bewunderung für Memmius und die Hoffnung, seiner Freundschaft gewürdigt zu werden [3]), ihn alle Mühen überwinden und die Nächte

---

der Ausführung (vgl. z. B. die Ciris); sie wachsen z. T. aus dem älteren epischen Gebrauch hervor. Eine genauere Typologie, die freilich nicht wie bei G. Engel *De antiquorum epicorum didacticorum historicorum prooemiis* Marburg 1910 ohne Scheidung der Grundschemata nur die rhetorischen *τόποι* aufzählen dürfte, würde für die alexandrinische Poesie manches ergeben. Für Lukrez wenig. Daß er in der Hauptsache nur aus sich selbst verstanden wird, zeigt m. E. der Hymnus. Die Geschichte der Form erklärt nicht ihre individuelle Verwendung, und die Parenthese in dem homerischen Hestia-Hymnus bedingt noch nicht, daß man in Lukrez eine Parenthese andeutet, die in ihrem ganzen Wesen doch wieder keine Parenthese ist.

1) Die großartige Schilderung des Opfers der Iphigenie erläutert den Satz. Natürlich hat sie daneben noch einen anderen Zweck. Die ganze zweite Einleitung preist ja Epikur, indem sie schildert, was seine Lehre leistet (das Prooemium zu Buch II ergänzt das), nur ist alles persönlich gewendet und verbindet sich daher mit der Mahnung an Memmius.

2) Das Wort Epikurs, das auch hier zugrunde liegt, hat uns Diels in der Ausgabe des ersten Buches Philodems über die Götter (Abhandl. d. Preuß. Akademie 1915, S. 17) mit glänzendem Scharfsinn wiedergewonnen: *διόπερ ο[ὐχ ἣν ἔδωχ' ὁ] σοφὸς [β]ουλή[ν], ἀλλ' ἅ[περ ἂν παραι]νῶσ[ι]ν οἱ θ[ε]ῖοι καλού[μενοι ἡγεῖται δεκτ]έ[ο]ν.* Die *θεῖοι*, die Plato im Jon so anmutig verspottet, heißen in Rom mit dem keltischen Lehnwort *vates*, vgl. meine Hellenistischen Mysterienreligionen², S. 99. Vahlen irrt, wenn er *vates* hier als Dichter deutet. Schon der Vers *religionibus atque minis obsistere vatum* hätte davon abbringen müssen, ebenso die Worte *et merito.*

3) Epikurs Schätzung der Freundschaft braucht dabei von dem Hörer nicht voraus gesetzt zu werden. Gelingt ihm die Seelenrettung, so wird aus dem armen

durchwachen läßt in heißem Eifer, ihm durch die Dichtung das beglückende Licht der Wahrheit zu bringen, so empfinden wir, daß der persönliche Charakter und Ton des Prooemiums hier am stärksten hervortritt und sein Eingang (52 *ne mea dona tibi studio disposta fideli*) vertieft wiederholt wird, auch wohl, daß die Erinnerung an die eigenen Mühen und den reinen Eifer des Dichters den Beschenkten antreiben soll, selbst die kleinere Mühe auf sich zu nehmen, dies Werk zu studieren, ferner auch, daß wir für diesen kleinen Abschnitt eine bessere Stelle als hier gegen Schluß der ganzen Einleitung nicht finden können, und müssen doch zugeben, daß die folgenden Verse 146—150 hart und befremdlich anschließen. Wenn, wie ich für sicher halte, der Gedanke dem Lukrez vorschwebte 'das Dunkel, in dem du dich befindest, kann ja nur die φυσιολογία zerstreuen', müßten wir wenigstens erwarten *hunc etenim terrorem animi e. q. s.* und müßten erwarten, daß der *terror animi* unmittelbarer vorher und in anschaulicherer Weise geschildert war als in dem Wort *terrificet* (133)[1]) und daß die *animi tenebrae* lebhafter als in der Andeutung v. 144 beschrieben waren. Es ist klar, die drei Verse 146—148, die wir gar nicht entbehren können, sind wörtlich einer der drei Stellen entnommen, an denen sie sonst als Schluß einer andern Ausführung erscheinen (II 59; III 91; VI 37):

> *nam vel uti pueri trepidant atque omnia caecis*
> *in tenebris metuunt, sic nos in luce timemus*
> *interdum, nilo quae sunt metuenda magis quam*
> *quae pueri in tenebris pavitant finguntque futura.*
> *hunc igitur terrorem animi tenebrasque necesse est*
> *non radii solis nec lucida tela diei*
> *discutiant, sed naturae species ratioque.*

Hier ist *igitur* trefflich am Platz, weil *terror* und *tenebrae* eben geschildert sind und auf sie bezug genommen wird; in I 146 ist es nur übernommen, weil diese Form des Gedankens dem Dichter schon geläufig war. Hätte er sie neu gebildet, so hätte er den Gedankenanschluß durch eine andere Partikel deutlicher gemacht.

Das persönliche Prooemium überträgt einen Grundgedanken der epikureischen Lehre auf den individuellen Fall; so ist es nicht wunderbar, daß noch weitere Abschnitte in ihm aus früher schon geformten Ausführungen entnommen sind. So zunächst bekannt-

---

Klienten notwendig der wahre Freund. Daß Memmius sich zum epikureischen Bundesbruder ausbilden soll, kann ich in den Worten *sperata voluptas suavis amicitiae* nicht finden (Diels, S. 924).

1) Vorbereitet durch *timore* (106) und *timendumst* (111).

lich v. 132—135. In dem zeitlich späteren Prooemium von IV, das Buch III voraussetzt, lesen wir von den *simulacra* (v. 33):

> *atque eadem nobis vigilantibus obvia mentes*
> *terrificant atque in somnis, cum saepe figuras*
> *contuimur miras simulacraque luce carentum,*
> *quae nos horrifice languentis saepe sopore*
> *excierunt; ne forte animas Acherunte reamur*
> *effugere aut umbras inter vivos volitare,*
> *neve aliquid nostri post mortem posse relinqui e. q. s.*

Die Darstellung selbst in dem Buch (v. 722 ff.) erwähnt zunächst die *mirae figurae* (Centauren, Scylla) *Cerbereasque canum facies simulacraque eorum, quorum morte obita tellus amplectitur ossa* (733. 734) und stellt dann nach dem Satz *simulacra lacessunt haec eadem nostros animos quae cum vigilamus* (758) als Beispiel *certe ut videamur cernere eum quem reddita pro* (?) *vita iam mors et terra potitast.* Die Sinne üben ja an diesem Eindruck keine Kritik und das Gedächtnis ruht *languetque sopore.* Erst jenes spätere Prooemium gibt, wie das bei der Verbindung mit Buch III begreiflich ist, der Beobachtung die Beziehung auf den Glauben an das Fortleben der Seele und betrachtet diese Traumerscheinungen als Hauptquelle der Todesfurcht. Aus diesem Prooemium von IV stammt dann I 132—135 (freilich mit einer Erinnerung auch an v. 734 des Textes). In IV 33 ist das *eadem vigilantibus atque in somnis* bedingt durch den Haupttext, der ausdrücklich erweist, daß es wirklich die *simulacra* sind, die im Traum auf den Geist, im Wachen auf das Auge wirken; in I 132 ist das mißverstanden oder umgebildet: die gleichen Bilder soll der Wachende im Fieber, der Schlafende im Traum sehen; der Zusatz *morbo adfectis* zu *vigilantibus* ist nicht nur stilistisch hart, sondern biegt auch den ganzen Gedanken um, ähnlich wie der Zusatz *audireque coram* erst in dieser Umgestaltung möglich ist. Damit aber ist zwingend erwiesen, daß Lukrez, als er das persönliche Vorwort des ersten Buches schrieb, Buch I—IV schon in der überlieferten Reihenfolge vor sich sah[1]). Das Prooemium kann also gar nicht eine Inhaltsangabe der früheren Form bieten.

Aber noch etwas anderes gewinnen wir: Lukrez erwähnt, m. E. in diesem späteren Prooemium von IV, die poetische Form und ihre Reize als Mittel, den Memmius in dem Studium der epikureischen Lehre bis zu Ende festzuhalten. In Buch I ist er von dem Ge-

1) Auch das Prooemium von V setzt in den Versen 55—63 Buch III und IV in dieser Reihenfolge voraus; auch wird das Prooemium von III in V 11 vorausgesetzt, andrerseits in dem Prooemium von VI das von Buch I.

danken, Memmius könne abspringen wollen, ausgegangen; die Mahnungen der *vates* hofft er unwirksam gemacht zu haben; so kann gerade die Erinnerung an das Prooemium von IV ihn mit dazu führen, hier noch einmal die eigene hingebende Arbeit zu erwähnen. Über die Verse 146—148 hat Sonnenburg, Rhein. Museum LXII 41 ff. schon das Richtige gesagt. Nichts spricht dafür. daß sie dem Prooemium von VI entnommen sind, wie Giussani behauptet hatte; auch in II sind sie lediglich durch den Flickvers II 54 *omnis cum in tenebris praesertim vita laboret* vorbereitet. Nur das Prooemium von III gibt eine ähnliche Gedankenverbindung wie das von I. Gleich zu Anfang werden III 10 die *animi terrores* III 25 die *Acherusia templa* erwähnt (vgl. I 120), als Vorwurf des Liedes wird III 35 *animi natura atque animae* bezeichnet (vgl. I 131), als Ziel III 37 *metus ille foras praeceps Acheruntis agendus, funditus humanam qui vitam turbat ab imo, omnia suffundens mortis nigrore* (vgl. I 105 ff.). Die Ausführung reicht dann über III 82 *obliti fontem curarum hunc esse timorem* hinaus bis zu III 86 *vitare Acherusia templa petentes.* Hier schließt wundervoll an *nam vel uti pueri trepidant*, hier auch besonders passend *hunc igitur terrorem animi tenebrasque.* Kehrt doch Lukrez damit zu dem Eingang *e tenebris tantis tam clarum extollere lumen* zurück. Aus den eng zusammenhängenden Prooemien von III und IV[1]) sind die Grundgedanken des persönlichen Vorwortes in I entnommen.

Unbesprochen ist dabei bisher der Eingang dieses Vorworts geblieben, der nach den Handschriften lautet:

> 50 *quod superest, ut* (getilgt vom *Corr. Obl.*) *vacuas auris*
> *semotum a curis adhibe veram ad rationem.*

Die Herstellungsversuche zählt Diels, S. 926 ff. auf; ihre Unsicherheit beruht darauf, daß immer an zwei Stellen geändert, bzw. ergänzt werden muß. Was Diels vorschlägt, *quod superest, Gai, vacuas auris* ⟨*animumque*⟩ ist paläographisch nicht allzuschwer, erregt aber durch die ganz singuläre Einführung des Praenomens, die mir dem Verhältnis des Dichters zu seinem Gönner nicht recht zu entsprechen scheint (vgl. v. 140), Bedenken. Durch den Hinweis auf Horaz *Serm.* II 5, 32 wird dies Bedenken nur verstärkt und die Tatsache, daß Horaz auf der Höhe des Ruhmes sich die Anrede *Iulle* gestattet (*Carm.* IV 2, 2), genügt mir nicht, es zu entkräften. Umgekehrt empfinde ich bei einem eigenen früheren Herstellungsversuch *quod superest, tu i*⟨*am*⟩ *vacuas auris* ⟨*animumque*⟩

1) Das spätere Prooemium von IV knüpft in v. 37 fühlbar an das Prooemium von III; dagegen ist das frühere Prooemium von IV in dem Prooemium von III (v. 31 ff.) benutzt.

selbst, daß eine Nennung des Namens zwar nicht unbedingt nötig, aber doch natürlich wäre. So kommt Lachmanns erste, von Vahlen wieder empfohlene Konjektur *quod superest, vacuas auris ⟨animumque, age, Memmi⟩* für mein Empfinden trotz der apodiktischen Behauptung von Diels, kein Dichter und kein Prosaiker der klassischen Zeit habe so reden können[1]), doch wieder in Frage —

1) Das Gesetz „*age* als Verstärkung des Imperativs steht stets an erster oder zweiter Stelle des Satzes" — oder Satzgliedes; sonst würden schon Lukrez I 953 und III 962 widersprechen — ist, wiewohl Diels sich auf das ganze von Hey im Thesaurus I 1403—6 ausgebreitete Material und eine eigens für seine Behauptung unternommene Nachprüfung der Zettelsammlung beruft, falsch und wohl einem Mißverständnis entsprungen, wie sie bei ausschließlicher Benutzung auch des besten Lexikons samt aller Zettel leicht entstehen: was nicht auf dem Zettel steht, ist nicht mitberücksichtigt, eine innere Begründung nicht gesucht. Ich greife zu Horaz und finde in den Satiren II 8, 80 *sed illa redde, age, quae deinceps risisti* und II 7, 92 *eripe turpi colla iugo, 'liber, liber sum' dic, age,* und gar in den Oden III 4, 1 *descende caelo et dic, age,* I 27, 17 *quicquid habes, age, depone tutis auribus,* II 11, 22 *eburna dic, age, cum lyra maturet,* I 32, 2 *si quid vacui sub umbra lusimus tecum, quod et hunc in annum vivat et plures, age, dic latinum, barbite, carmen* (Beziehung des Relativsatzes freilich umstritten). Seinem Wesen nach drängt *age* an den Anfang des Satzgliedes, wird aber bald auch, wie andere Heischformeln, enklitisch einem Imperativ nachgestellt. Drängen andere Worte ebenfalls an die Spitze — sei es ihrem Wesen nach (*en, heia*) oder der rhetorischen Betonung, ja sogar nur der poetischen Wortverschränkung halber —, so kann *age* sich auch mit diesen Worten verbinden und der zweite Imperativ kann dann in seiner Stellung frei werden. Die Gründe, nach denen der Dichter dann die Wortstellung frei bestimmt, sind meist deutlich. Wenn Lukrez 15 mal die Einleitungsformel *nunc age* gebraucht (einmal nach einem Vordersatz, sieben mal mit folgender erster Person des Konjunktivs), so entscheidet die bei ihm übliche Verteilung des Satzes auf den Vers und die logische Betonung des *nunc* (daß er diese Formel öfters verwendet, kann nicht dagegen geltend gemacht werden, daß er in einer andern Verbindung *age* auch anders stellt). Im Dialog stellt Horaz Sat. I 4, 38 *agedum, pauca accipe contra* an den Versschluß, weil er mit *Primum ego* den neuen Vers und Teil beginnen will, *pauca* keinen Ton tragen und *agedum* nur ein ungeduldiges Drängen zu diesem Teil andeuten soll. Es ist unrichtig, daß Seneca eine Änderung des klassischen Gebrauches bringt und die Dichter der flavischen Zeit ihm folgen. Weder Valerius Flaccus III 416 *flecte gradum, placitis sileant, age, litora coeptis* (*age* fast gleich *fac*) noch Statius *Silv.* IV 3, 107 *ergo omnes, age, quae sub axe primo Romani colitis fidem parentis, prono limite commeate gentes* weicht in der Wortstellung von der Technik des Horaz ab. Nicht einmal Seneca, wenn er *Troad.* 509 den betonten Begriff in vier Worten ausgedrückt vorausnimmt: *sanctas parentis conditi sedes, age, aude subire.* Er erreicht dabei durch das eingeschobene *age*, daß am Eingang des neuen Verses *aude* wieder stärkeren Ton empfängt. Ähnlich Livius XXI 43, 7 *in hanc tam opimam mercedem, agite, cum (dum?) dis adiuvantibus arma capite* oder Vergil *Aen.* VI 531 *sed te qui vivom casus, age, fare vicissim attulerint.* Lukrez folgt in *age* und *agedum* ebenfalls nur dem klassischen Gebrauch; ich sehe keinen Unterschied zwischen Silius XI 574 *submittite*

wenigstens wenn wir ein Vorwärtsdrängen des Dichters wirklich empfinden. Auf die Art des Anschlusses der beiden Teile und damit auf die Bedeutung der Worte *quod superest* kommt es dabei an. Sie sind offenbar der Grund, daß man v. 50 ff. allgemein als einen Nachtrag und Anhang zu dem Vorausgehenden faßt (so auch Diels, S. 924). Das macht in formeller Hinsicht freilich Schwierigkeiten. Auch im Deutschen würden wir nach einer ganz allgemeinen Einleitung eine Widmung „übrigens (oder ferner), August, paß' gut auf“ anstößig finden, und gerade die Verbindungsformel zwischen zwei ganz verschieden orientierten Abschnitten und Bitten würde ein Hauptgrund des Anstoßes sein. Es ist im Lateinischen nicht anders; dem Charakter der Widmung widerstreitet diese Formel, wenn sie wirklich einen Nachtrag anfügen soll. Selbst die logische Verbindung macht dabei Schwierigkeiten, mag man mit Vahlen erklären, der Dichter vertraue nun fest, die Göttin werde für den Frieden sorgen; so erübrige nur noch, Memmius zur Achtsamkeit zu ermahnen, oder mit Diels, der hiergegen scharfen Einspruch erhebt, lieber annehmen, Lukrez erwarte auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Erfahrung, daß die Zerstörung des Krieges auch wieder von den Segnungen des Friedens abgelöst werde[1]), und dann *quod superest* kurz als möglichst prosaische

signa atque adeo temptate, agedum, ac deposcite pacem und Lukrez III 961 *nunc aliena tua tamen aetate omnia mitte aequo animoque, agedum, dignis concede.* Dem aber entspricht ganz *quod superest, vacuas auris animumque, age, Memmi, semotum a curis adhibe.* Auch hier sind zwei Glieder; die chiastische Stellung legt auf *vacuas* und mehr noch auf *semotum a curis* den Ton und hiernach bestimmt sich die Abfolge der andern Wörter. Daß wirklich zwei Glieder empfunden werden, mag Cicero *De leg.* I 8 beweisen: .. *si mihi ullum tribueretur vacuum tempus et liberum; neque enim occupata opera neque inpedito animo res tanta suscipi potest; utrumque opus est, et cura vacare et negotio* (vgl. Livius XLV 19, 9 u. a.).

1) Ich verstehe den Unterschied nicht ganz. Daß Lukrez „im antik-frommen Sinn“ an Venus und die von ihm geschilderte Tätigkeit der Friedensvermittlung glaubt, hat doch weder Vahlen noch sonst jemand angenommen. Das mythologische Bild ist dem Lukrez nur konventionelle Dichtungsform, aber sie bedingt freilich, daß wenn er im Folgenden die Erfüllung seines Wunsches annimmt, dies in dem Liede als Erfüllung des Gebetes erscheint. Auch bei der Deutung der Verse 29. 30 *effice ut interea fera moenera militiai ... sopita quiescant* handelt es sich wohl mehr um ein Mißverständnis. Sicher steht nach dem Zusammenhang, daß *interea*, das nach Diels falsch verstanden wird, nur heißen kann *dum ego haec carmina pango*, und daß diese Bitte motiviert wird: denn in wirklicher Not des Vaterlandes finde weder ich Sammlung zum Dichten, noch Memmius Zeit und Möglichkeit zum Lesen. Diels behauptet, daß Lukrez den ersehnten Friedensschluß keineswegs als Vorbedingung für sein Werk und die Beschäftigung (des Memmius) mit der Philosophie bezeichne. Aber aus *interea* folgt das nicht, und aus *sopita quiescant* auch nicht; letztere Worte können ebenso den Zustand

Übergangspartikel entsprechend dem koinegriechischen *λοιπόν* bezeichnen. Bezieht man v. 50 ff. auf das Vorausgehende, wie er es tut, so scheint mir die Gedankenverbindung um nichts deutlicher geworden zu sein.

Nun ist ja klar, was man mit dieser Auffassung der Versgruppe 50—61 bezweckt: das zweite Vorwort soll mit dem machtvollen Preis Epikurs beginnen. Das wäre gewiß sehr schön, wenn nur nicht gleich der nächste Abschnitt desselben v. 80 *illud in his rebus vereor, ne forte rearis* zu der Anrede an Memmius zurückkehrte, die man eben stilwidrig von diesem Teil losgelöst hat, und wenn nicht die beiden folgenden (v. 102. 136) das gleiche täten, ja der Schlußabschnitt gar auf jene Verse fühlbar bezug nähme. Von 50 bis 155 (158) geht eben ein einheitlicher Teil.

Für die Anschauung, daß der zweite, persönliche Hauptteil einer einheitlichen, in der alexandrinischen Dichtung schon vorge-

---

wie das Eintreten der Ruhe bezeichnen. Wohl setzt er sich der Fiktion nach jetzt ans Werk, aber ob im Augenblick wirklich Krieg ist, wissen wir nicht. Seine Worte sagen nur, daß eine Notlage des Vaterlandes jetzt noch nicht besteht, aber eintreten könnte, daß er für sein Schaffen längere Zeit als notwendig voraussieht und daher für sie um Frieden bittet. Ganz unentscheidbar, aber auch von geringerer Bedeutung scheint mir ein anderer Einwand gegen Vahlen. Daß das Zitat des Veronenser Vergilscholiasten (*Georg.* III 3) *vacuas aures animumque sagacem* auf Lukrez IV 912 *tenuis auris animumque sagacem* zu beziehen, die handschriftliche Lesung aber dennoch hier beizubehalten ist, nehmen beide an. Nur die Erklärung Vahlens, der Scholiast möge durch einen Gedächtnisirrtum aus I 50 *vacuas* eingesetzt haben, bekämpft Diels: so mögen Schriftsteller wie Laktanz und Arnobius zitieren, Fachgrammatiker wie Nonius lesen mit dem Finger auf dem Buch. Ich könnte einwenden, daß was für die gedankenlosen Schreibsklaven des Nonius erweisbar, für Glossographen überhaupt sogar wahrscheinlich ist, sich nicht auf jeden Scholiasten und Grammatiker und seine Zitate übertragen läßt. Aber Vahlen hat ja ausdrücklich auch als möglich bezeichnet, daß der Schreiber einer Lukrezhandschrift aus I 50 *vacuas* hinzugeschrieben oder eingesetzt habe. Diels weicht doch nur darin ab, daß er behauptet, ein streng geschulter antiker Philologe, etwa Valerius Probus, müsse das getan haben, weil *tenuis auris* ihm anstößig gewesen sei. Ein feines Ohr heiße lateinisch *aures* (*auriculae*) *tenerae, molles, delicatae, teretes* (griechisch *τορὸν οὖας*) *eruditae, elegantes, doctae, urbanae* (die drei ersten Belegstellen passen nicht, da es sich dort um verzärtelte oder empfindliche, nicht aber hellhörige Ohren handelt, die vier letzten nicht, weil es sich hier um Übertragung vom Menschen handelt; auch ist der Sinn anders; eher anzuführen wäre *purgatae, vaporatae* u. dgl.). Diels gibt dabei selbst zu, daß sich als Gegensatz *aures durae, obesae, crassae* (und manches Ähnliche) findet. Ich denke, das hätte einem Valerius Probus genügt, das *ἅπαξ εἰρημένον*, wenn es ein solches war, zu bewahren. Gerade weil Diels annimmt, daß *vacuas* falscher (ich füge hinzu: platter) Ersatz ist, hat die Behauptung, es könne nur von einem trefflich geschulten Grammatiker stammen, nicht zwingende Kraft, und an der Hauptsache ändert sich nichts: auch dann ist *vacuas* fälschlich aus I 50 eingedrungen.

bildeten Prooemienfassung beginnt, spricht bei näherer Prüfung die Übergangsformel *quod superest*. Da mir Mussehls Ausführungen (a. a. O. 145) nicht scharf genug scheinen, weise ich zunächst auf IV 1278

> *nec divinitus interdum Venerisque sagittis*
> *deteriore fit ut forma muliercula ametur:*
> *nam facit ipsa suis interdum femina factis*
> *morigerisque modis et mundo corpore culto,*
> *ut facile insuescat secum nos degere vitam.*
> *quod superest, consuetudo concinnat amorem e. q. s.*

Plautus würde nach solcher Schilderung *quid opust verbis* sagen, Rhetoren *quid multa:* der Redende will die Schilderung nicht lang ausdehnen und eilt zur Hauptsache, bzw. dem Resultat. Aus dem „es bleibt nur das Folgende noch zu sagen" wird ein „genug von dem Vorigen, genug hiermit" [1]). Offenbar steht hiermit eine andere Verwendung im Zusammenhang, die wir V 91 sehen. Lukrez hat nach dem Preislied auf Epikur (1—54) zunächst die Inhaltsübersicht der früheren Ausführungen gegeben, dann mit den Worten *quod superest* [2]), *nunc huc rationis detulit ordo, ut mihi mortali consistere corpore mundum nativomque simul ratio reddunda sit esse* (64—66) die Ankündigung des Folgeteils begonnen und in Abschweifungen begründet, warum er ihn braucht. Dann geht er zu der Ausführung und zwar zu dem ersten Abschnitt (*mundum et natum et mortalem esse*) mit den Worten über:

> *quod superest, ne te in promissis plura moremur,*
> *principio maria ac terras caelumque tuere;*
> *quorum naturam triplicem, tria corpora, Memmi,*
> *tris species tam dissimilis, tria talia texta,*
> *una dies dabit exitio.*

Ein rascher, unvermittelter Übergang zu dem Hauptteil soll zur Empfindung kommen: Genug davon; keine weitere Ankündigung; schau hin auf u. s. w. Ein ähnliches griechisches Beispiel bietet die von mir öfters behandelte Hermetische Schrift Poimandres § 26. Der Offenbarungsgott hat seine theoretische Darlegung vollständig geschlossen (*τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι*), kein überflüssiges Wort will er weiter verlieren, sondern drängt vorwärts und fügt sofort den Missionsauftrag hinzu: *λοιπόν, τί μέλλεις; οὐχ ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ*

---

1) Nicht gleich, aber doch ähnlich ist das Eintreten eines „bis hierher" für „nicht mehr": aus *καὶ ὁ θάνατος οὐκέτι* wird lateinisch *et mors hactenus*.

2) Hier ist die ursprüngliche Bedeutung noch klar.

τοῦ θεοῦ σωθῇ. Beide mal handelt es sich um Aufforderungen. Genau so ist in I 50 der neue Teil, also das zweite Prooemium, mit der Aufforderung an Memmius eröffnet: Aufgepaßt also, denn jetzt beginne ich mit folgenden Sätzen, und folgende Definitionen mußt du dir dafür merken[1]). Es sieht durchaus so aus, als ob der Dichter direkt die *tractatio* beginnen wollte, und die Stellung der Verse 58—61 erklärt sich von hier. Aber gleich im Anfang drängen sich andere Gedanken dazwischen: er darf nicht als eigene Lehre vorbringen, was er doch nur dem großen Griechen schuldet, er muß die Furcht, die der Leser bei dessen Namen empfinden kann, bekämpfen, er muß ihn vor den Einflüsterungen der θεῖοι warnen und muß ihn zu geduldiger Mitarbeit willig stimmen, ehe er in dem Schlußteil zu der ersten Ankündigung zurückkehren kann. In die Form dieser scheinbar ganz persönlichen Mahnungen kleidet er hier das große Preislied auf die Leistungen Epikurs, das nach Sonnenburgs schöner Beobachtung die Bücher I, III und V eröffnen soll[2]).

So kehre ich denn, weil ich ein möglichst lebhaftes Einsetzen der Aufforderung erwarte, mit Vahlen lieber zu der ursprünglichen Vermutung Lachmanns zurück *quod superest, vacuas auris ⟨animumque, age, Memmi⟩, semotum a curis adhibe veram ad rationem*, wenn ich auch zugebe, daß wir volle Sicherheit über die Ergänzung nie erreichen werden. Sicher scheint mir nur, daß der neue Teil mit v. 50 beginnt, und ich bedaure es, daß Vahlen in einer Bemerkung am Schluß der Teilung nach v. 61 zugestimmt hat. In der mustergiltigen Erklärung des ganzen Stückes hat er von dieser Teilung keinerlei Gebrauch gemacht. Gerade weil ich in Kleinigkeiten von ihm abweiche, betone ich zum Schluß, daß ich ihm vor allen das Verständnis der wundervollen Dichtung verdanke; ich werde nicht viel einwenden, wenn ein Leser sagt: ἀρκεῖ τὰ τοῦ διδασκάλου.

1) So kann dies zweite Prooemium, für das Bockemüller nur ein dunkles Empfinden hatte, nie allein gestanden haben. Von dem ersten freilich ist es trotzdem ganz losgelöst. Jeden Zweifel an dem eigenen Können, jeden Gedanken an drohende Kriegswirren hat Lukrez mit dem entschlossenen *Quod superest* von sich geworfen (wir sollten nicht einmal die *curae* mit den Sorgen um das Vaterland verbinden), jetzt handelt es sich nur darum, den Leser für das Werk zu gewinnen.

2) Daß auch das zweite Prooemium des vierten Buches in die feste Typologie, allerdings nicht der rhetorischen Prooemien gehört, zeigt Oppian Kyneg. I 20 Ἔγρεο καὶ τρηχεῖαν ἐπιστείβωμεν ἀταρπόν, τὴν μερόπων οὔπω τις ἑαῖς ἐπάτησεν ἀοιδαῖς: *non datur ad Musas currere lata via.* Über den Ursprung brauche ich kein Wort zu verlieren. Ein Gegenbild zu Oppian bietet das von Vergil Ekl. 6, 64 charakterisierte Prooemium eines Epyllions des Gallus: *tum canit errantem Permessi ad flumina Gallum Aonas in montes ut duxerit una sororum.*

Die Zeitrechnung der alten Aegypter im Verhältnis zu der der andern Völker.

Eine entwicklungsgeschichtliche Studie.

Von

Kurt Sethe.

III. Einteilung des Tages- und des Himmelskreises.

Vorgelegt in der Sitzung vom 13. Februar 1920.

17. Der 360teilige Kreis und das Sexagesimalsystem.

Besonders lehrreiche Fingerzeige für das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der Völker hinsichtlich der Zeitrechnung und der Himmelskunde scheinen aus der Teilung des Himmelskreises einerseits, des Tageskreises andererseits zu gewinnen zu sein; beides Dinge, die innerlich zusammenhängen und die erst auf einem gewissen Kulturniveau auftreten und nicht selbständig neu gefunden worden sind, sondern zweifellos, und vielfach erweislich, von einem Volk zum andern gewandert sind. Die Naturvölker kennen weder das eine noch das andere; sie teilen den Tag in Tageszeiten ein wie das Jahr in Jahreszeiten, aber nicht in bestimmt abgemessene Teile wie unsere Stunden. Selbst bei den Griechen und Römern ist die Einteilung in Stunden erst verhältnismäßig jung und sicher aus dem Orient importiert gewesen (s. u.). Ebenso bei den Chinesen, die sie umgekehrt aus dem Westen bekommen haben werden. Dasselbe gilt von der Einteilung des Himmelskreises.

Auf die Einteilung des Himmelskreises (Aequators) in 36 Teile, die den 36 Dekaden des auf 360 Tage angesetzten Jahres entsprechen und daher von den Griechen Dekane genannt werden, wurde schon oben (S. 305) hingewiesen. Diese Einteilung ist spezifisch

aegyptisch und bei den Aegyptern sicher bis in den Anfang des 3., wonicht bis in die Mitte des 4. Jahrtausends v. Chr. (nach Borchardts Chronologie) zurückzuverfolgen[1]). Die aegyptischen Namen der Dekane werden von den Astrologen der hellenistischen Zeit, die die Dekane als Teile der Tierkreiszeichen behandeln (s. dazu unten), öfters überliefert[2]). Von Aegypten aus scheinen die Dekane später auch zu den Babyloniern gewandert zu sein, wenn man dem nicht ganz einwandfreien Zeugnis des Diodor (II 30, 6) glauben darf[3]). Sie sind, hauptsächlich in der Astrologie verwandt,

1) Die Dekade ist schon am Ende der 3. Dyn. belegt (Lepsius 133; vgl. Pyr. 1067 c). Das hohe Alter der Dekannamen aber geht wohl aus dem Gebrauche des Ausdrucks *tp-*ᶜ für den „Vorläufer" eines Sternbildes (griech. πτη s. ob. S. 44) hervor; er zeigt, wenn anders das Vorhergehen dabei auch räumlich gedacht sein soll, daß diese Namen selbst nicht wohl jünger als das Alte Reich waren; nach dieser Periode wird *tp-*ᶜ nur noch von der Zeit gebraucht. Die Zusammenfassung zu einer Reihe von 36 oder genauer die Auswahl von 36 zu dieser Reihe könnte an sich aber erst später erfolgt sein. In der Tat hat diese Auswahl geschwankt. Man hat später vielfach andern Sternbildern die Rolle des Dekans zugewiesen, als vordem (s. dazu Lepsius 72). Auch Sterne, die nach ihrer Stellung am Himmel garnicht in den Kreis gehörten, sind später in ihn aufgenommen worden, wie der Sirius (s. ob. S. 293) nach dem Beispiel des Orion, der seit alters unter die Dekane gehörte.

2) Lepsius 22. 216/7. Thes. 166. Boll 71. 551. Catal. cod. astrol. graec. II 152. V 1. 156. VI 73. Oxyrh. Pap. III 127.

3) An dieser berühmten Stelle, dem locus classicus für die astronomischen Kenntnisse und Vorstellungen der Babylonier, ist offenbar manches nicht in Ordnung. Nicht nur, daß die überlieferten 30 Sterne, die jeweils zur Hälfte über, zur Hälfte unter der Erde stehen und von denen alle 10 Tage einer von oben nach unten, ein anderer von unten nach oben geschickt wird, in 36 zu emendieren sind (gegen Boll 336 Anm. 2); auch die Benennung βουλαῖοι θεοί, die ihnen bei Diodor zugeschrieben ist (οὓς προσαγορεύουσι βουλαίους θεούς), scheint nach der möglicherweise aus derselben Quelle geflossenen Stelle Schol. Apoll. Rhod. IV 262 (τὰ μὲν δώδεκα ζῴδια θεοὺς βουλαίους προσηγόρησαν) nicht ihnen, sondern den 12 Göttern des Tierkreises zu gebühren, die bei Diodor als ihre Herren bezeichnet sind, während nach späterer ägyptischer Auffassung die 36 Dekane unter (ὑπὸ) ihnen als ein äußerer und ihnen untergeordneter Kreis stehen sollten (vgl. die von Lepsius 72 zitierte Stelle des Rhetorios, die nach Boll's freundlicher Mitteilung aus Porphyrios Introd. in Ptol. tetrabibl. stammt). Für diese βουλαῖοι θεοί vgl. Boll 477/8, der dort die 12 *Iovis consiliarii* der Etrusker vergleicht und mich brieflich auf Quint. Smyrn. II 593 ff. hinweist, wo von 12 ὧραι die Rede ist, die des Zeus Ratschläge besorgen. An der Stelle der Apollonios-Scholien wird die Benennung aber nicht den Babyloniern, sondern den Aegyptern zugeschrieben, von denen die kommentierte Stelle des Apollonios sprach. Daß die Darstellung bei Diodor schwerlich rein altbabylonische Ueberlieferung wiedergiebt, ist auch aus anderen Gründen schon von Boll, Paully-Wissowa Realenzyklop. VI 2419 wie von Jos. Hehn, Siebenzahl und Sabbat S. 50 betont worden. Dasselbe wird aber wohl umgekehrt auch von dem Apollonios-Scholiasten gelten, der den Aegyptern

auch bei den Arabern und Indern [1]), sowie den Chinesen, überall als deutliches Fremdgut neben den seit weit älterer Zeit gebräuchlichen Mondstationen und dem 12 teiligen Tierkreis anzutreffen [2]).

Mit der 360 teiligen Einteilung des Himmelskreises, wie sie in der Dekanteilung indirekt gegeben ist, hängt sicherlich auch die Kreisteilung in 360 Grade überhaupt aufs engste zusammen, die nur darin ihre natürliche Grundlage findet [3]). Diese Einrichtung

---

seinerseits unbewußt neben echt Aegyptischem (wie die Benennung der Planeten als ῥαβδοφόροι) auch Babylonisches zugeschrieben haben dürfte. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind der Zodiakus und seine 12 βουλαῖοι θεοί babylonischer, die 36 Dekane bei Diodor aber aegyptischer Herkunft. Was bei Diodor II 31, 4 über die 24 Sterne gesagt ist, die hinter (μετὰ) dem Zodiakus abgegrenzt und δικασταὶ τῶν ὅλων genannt sein sollen, klingt fast wie eine babylonische Variante dessen, was vorher (30, 6) über die vermutlich aegyptischen 36 Dekane gesagt war (ähnliche Vorstellungen bei den Indern über die Zodiakalzeichen, Oldenberg, Z. D. M. G. 48, 631). Aus babylonischen Quellen ist bisher nichts, das die Dekane bezeugte, bekannt geworden. Wenn es in dem Schöpfungsepos Enuma eliš von Marduk heißt: „er schuf das Jahr, teilte ab die Grenzen, 12 Monate, 3 Gestirne stellte er hin" (Weidner, Handb. der babylon. Astronomie I 62), so wird es sich dabei nicht um die 36 Dekane des Aequatorialkreises handeln, sondern, wie Weidner richtig gesehen hat, um die 36 Sterne, die die sogen. Astrolabien der Babylonier in eigentümlicher Anordnung zeigen (Weidner, a. a. O. 62—76): 3 parallel um den Himmelspol laufende Sphaeren sind durch 12 Kreissektoren, deren jeder einem der Monate des Jahres entspricht und den Namen dieses Monats trägt, in 36 Felder geteilt; in jedem dieser Felder steht ein Stern, sodaß die 3 Sterne eines Monatssektors nach griechischer Ausdrucksweise Paranatellonta sind, eine Ordnung, die schon Letronne aus Diodors Darstellung gefolgert hatte (Boll 78). Wenn Weidner aber auch die 36 Sterne bei Diodor, die durch ihren 10 tägigen Wechsel so unverkennbar als die Dekane charakterisiert sind, mit diesen in 3 Sphaeren verteilten 36 Sternen identifizieren und die 12 Tierkreiszeichen mit den 24 Sternen, die dahinter stehen sollen, addieren will, um wieder auf die 36 zu kommen, so wird man ihm hierin nicht beistimmen können. Weder die 24, die eher als Hälften der Tierkreiszeichen erscheinen (sie erinnern an die 24 Aequinoktialstunden der griechischen Astronomen), noch die 36 Dekane, die diesen 24 wie gesagt entsprechen könnten, können etwas damit zu tun haben.

1) Vgl. Boll 414 und ders. bei Paully-Wissowa, Realenz. Suppl. I 339. Letronne, Oeuvres choisies sér. II 1, 451, zeigte, daß die indische astrologische Terminologie griechisch ist; die Dekane heißen dort *drešcanas*.

2) Boll 333. — Bei den Chinesen ist die aus dem 12 teiligen Tierzyklus (Dodekaoros) erweiterte Liste von 28 Tieren, die die Mondstationen bezeichnen, dadurch auf 36 erweitert, daß an 4 Stellen dieser Liste je 3 neue Tiere anstelle eines älteren (Nr. 8. 14. 22. 28) eingesetzt sind. Chavannes, T'oung Pao, sér. II, Bd. 7 (1906), 115/6.

3) Die entgegenstehenden Ausführungen von Kewitsch, Ztschr. f. Assyriol. 18, 73 ff. 29, 265 ff. scheinen mir mehr Beachtung gefunden zu haben, als sie verdienen. Aus der Teilung des Tages in 6 Teile zu 60 Unterteilen soll nach ihm die Teilung des Kreises in 360 Teile hervorgegangen und dann auf das Jahr über-

hat sich über den ganzen Erdkreis verbreitet. Sie hat nur bei den Babyloniern gelegentlich in einer 480 teiligen [1]) Einteilung Konkurrenz gefunden, bei den Chinesen in einer bis heute geltenden 365¼ teiligen [2]). Ob diese 360 teilige Kreisteilung aber wirklich von Aegypten ausgegangen ist, ist ungewiß. Dort ist sie nämlich als richtige, zahlenmäßig durchgeführte Gradeinteilung erst bei den griechischen Gelehrten Alexandrias nachweisbar, und zwar nicht vor Ptolemäus, während sie in Babylon bereits im 7. Jh. v. Chr. auf den Himmel angewandt einwandfrei bezeugt ist [3]).

Für die Entstehung dieser 360 teiligen Kreisteilung in Babylon spricht am stärksten die uralte Ausbildung des Sexagesimalsystems bei den Babyloniern (Sumeriern), die dort soweit getrieben worden ist, daß man beispielsweise die ursprüngliche natürliche Einteilung der Elle in 24 Finger später durch eine solche in 60 Finger ersetzt hat, wodurch das Maß des Fingers eine seiner Benennung garnicht mehr entsprechende Größe bekommen hat. Das Sexagesimalsystem findet in der Natur keinerlei vernünftige und einfache Erklärung, — wie sie das Dezimalsystem in der Zahl der Finger, die Rolle der Zahl 4 als heilige Zahl bei den Aegyptern in den 4 Himmelsrichtungen bezw. im Körperbau des Menschen [5]), das Duodezimalsystem in der Zahl der Monate des Jahres usw. haben — es sei denn eben von der Zahl 360 aus, deren natürliche Grundlage die Zahl der Tage des Rund- oder Rumpfjahres bildete. So nimmt

tragen worden sein, bei dem alsdann die Sechsteilung durch die Zwölfteilung abgelöst worden sei. So sei der Monat zu gleichmäßig 30 Tagen entstanden (a. a. O. S. 80/1). Als ob dieser nicht vielmehr in dem wirklichen Mondmonat seine natürliche Entstehung gehabt hätte. Man sieht: hier ist alles in sein Gegenteil verkehrt. Für die besondere Rolle der Zahlen 6 und 60 aber wird keine natürliche Begründung gegeben, wie sie in allen solchen Fällen (z. B. bei 4, 10, 12) vorliegen muß; sondern beide werden aus einer recht künstlichen Methode des Zählens abgeleitet. — Auch die Modifikation durch Hoppe (Archiv f. Mathem. u. Phys. 3. Folge, 15, 304 ff. 16, 278 ff.), der vom Winkel des gleichseitigen Dreiecks ausgehen will und die Gradteilung des Kreises sekundär aus der sexagesimalen Teilung dieses Winkels entstanden glaubt, befriedigt in keiner Weise. Hier wird das Sexagesimalsystem nicht erklärt, sondern als gegeben vorausgesetzt.

1) Auf einer Mondlängentafel des 7. Jh., Zimmern, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 53, 54 Anm. 2. Eine 60, 120 und 240 teilige Einteilung des Himmelskreises scheint dagegen das von Weidner, Handb. der babyl. Astron. I 65 behandelte „Astrolab" vorauszusetzen.

2) Cantor, Gesch. d. Mathem. [3]I 682.

3) Zimmern a. a. O., gleichfalls auf einer Mondlängentafel.

4) Archimedes (3. Jh. v. Chr.) scheint sie noch nicht zu kennen. Er gebraucht und erwähnt sie in seiner „Kreismessung" nicht. Vgl. Letronne, Oeuvres choisies sér. II 2, 266 ff.

5) S. meine Ausführungen Gött. Gel. Anz. 1916, 480.

denn Zimmern[1]) wirklich an, daß die 60 als der sechste Teil der 360 zu ihrer besondern, ihrem ganzen Wesen nach künstlichen Rolle gekommen sei; nach ihm soll ihr babylonischer Name *šuššu* (σῶσσος) geradezu das $^1/_6$ bedeuten und ihr Schriftzeichen ursprünglich den Sextanten dargestellt haben. In der Tat ist nur so das Sexagesimalsystem und zugleich auch die Bedeutung zu erklären, die das Sechstel (nicht die Zahl 6) auch sonst im Rechnen der Babylonier spielt. Durch das Abtragen des Radius auf dem Umfang des Kreises ergab sich das reguläre Sechseck, dessen sechster Teil das gleichseitige Dreieck ist. Die Sechsteilung des Kreises findet sich später in Babylonien in natura in dem sechsspeichigen Wagenrad, das freilich nach Ausweis der aegyptischen Denkmäler erst zur Zeit Amenophis' IV. (14. Jh.), und zwar bei den Aegyptern wie bei den Asiaten[2]), das ältere Rad mit nur 4 Speichen abgelöst hat. Das Keilschriftzeichen für den Winkelgrad ist der sechsteilige Stern ✱[3]). Die Teilung in 6×60 Teile aber liegt in der babylonischen Einteilung des Tages in 6 *mana* zu 60 *imdu* auch praktisch wirklich angewendet vor.

Bestätigt sich diese Erklärung, so würden wir die vom Rundjahre hergenommene Einteilung des Himmelskreises, wie sie in Aegypten in den Dekanen indirekt gegeben ist, auch den Babyloniern als originales Eigentum zuschreiben müssen, wenn man nicht annehmen will, daß diese die 360teilige Kreisteilung in unvordenklichen Zeiten von den Aegyptern als etwas Fertiges übernommen hatten. Jedenfalls werden aber das aegyptische Dekansystem und das babylonische Sexagesimalsystem letzten Endes gemeinsamen Ursprung gehabt haben.

---

1) Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 53, 47 ff.

2) Vgl. Tomb of Thoutmôsis IV, S. 24 ff., wo dagegen der aeg. König das achtspeichige Rad (Uebergangsform?) benutzt.

3) Cantor, Gesch. d. Mathem. [3] I 46. Bedenken gegen die Zimmern'sche Erklärung äußert mir Ungnad. Er betont namentlich, wie schon Hoppe, daß die Zahl 360 in dem Sexagesimalsystem der Babylonier neben 60, 600, 3600 keine Rolle spiele, abgesehen von der Jahres- und Tageseinteilung, und beruft sich auf das von Kewitsch aufgeworfene Schlagwort, Zählen gehe vor Messen. Dies hätte m. E. aber nur für primitive Verhältnisse eine Berechtigung, nicht aber für ein so künstliches System, das das natürliche Dezimalsystem zur Voraussetzung hat und das selbst inkonsequenterweise immer wieder in es zurückfällt. Das erstere geht daraus klar hervor, daß die babyl. Schrift ein besonderes Zeichen für 10 hat und 11 durch 10 und 1, 20 durch 2 Zehnen usw. ausdrückt. Die 60 spielt dabei eine Rolle wie etwa bei uns die 100 oder besser wie ein Maß; sie wird ziffernmäßig durch eine Eins, 120 durch 2 Einsen bezeichnet. Für 60×10 gibt es einen besondern Ausdruck (*ner*). Als das Sexagesimalsystem konstruiert wurde, wird man längst gemessen haben.

Was die sexagesimale Unterteilung der Stunden in Minuten und Sekunden angeht, in der das Sexagesimalsystem auch bei uns noch heute fortlebt, so geht merkwürdigerweise gerade sie so, wie sie ist, nicht auf die alten Babylonier zurück, die ihre Doppelstunde (*bêru*) nie anders als in 30 Teile (*UŠ* oder *imdu* = 4 Minuten) teilten, sodaß der ganze Tageskreis unserer 24 Stunden in 360 solcher kleineren Teile zerfiel und somit eine Teilung aufwies, die der natürlichen Teilung des Jahres in 12 Monate zu 30 Tagen genau entsprach.

Ob die in einigen aegyptischen Texten der Ptolemäerzeit (Leps. Denkm. IV 11 c = Thes. 195, vgl. Thes. 200) nach Jahr, Monat, Tag und Stunde genannten kleinsten Zeitteile der Aegypter (*ἰ3.t*, *ḥ3.t* und *ʿn.t*) wirklich bestimmte Bruchteile der Stunde bezeichnet haben, ist ganz ungewiß[1]). Da die alexandrinischen Gelehrten griechischer Zunge, wie z. B. Ptolemäus, einerseits die Teile der wechselnden (bürgerlichen) Stunde im allgemeinen nicht anders, als die Griechen sonst, ausdrücken, d. h. durch beliebige Bruchteile wie $^1/_2$, $^1/_3$, $^2/_3$, $^3/_5$, andererseits wo sie mit Aequinoktialstunden rechnen[2]), den ganzen Volltag (das *νυχθήμερον*) nach babylonischer Art in 360 *χρόνοι* (also die Einzelaequinoktialstunde in 15 *χρόνοι*) teilen[3]), so ist kaum anzunehmen, daß die Aegypter, deren Kalender dabei benutzt wird, noch eine andere Einteilung der Stunde gehabt haben, die unserer Minutenrechnung entsprach. Aus einer Stelle des Origenes[4]) geht klar hervor, daß man zu seiner Zeit jedenfalls die 60 Teilung der Stunde nicht kannte, sondern die Stunde nur in die Teile $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$, $^1/_{32}$ teilte. Das sieht recht aegyptisch aus; es ist das Prinzip, nach dem die Aegypter seit uralter Zeit ihre Feld- und Getreidemaße teilten[5]). Unsere Stundenteilung in $^1/_4$, $^1/_2$ und $^3/_4$ (d. i. nach antiker Auffassung $^1/_2 + ^1/_4$) Std. scheint noch die Fortsetzung davon zu sein. Es ist bemerkens-

1) Nach seiner Schreibung scheint *ἰ3.t* wenigstens ursprünglich die kurze Zeitspanne, in der das Nilpferd den Kopf zum Atemholen aus dem Wasser steckt, bezeichnet zu haben; *ʿn.t* (?) aber, das mit dem Bilde des Auges geschrieben wird, könnte den Augenblick bezeichnet haben. In dem betr. Texte, der diese Bezeichnungen der kleinsten Zeitteile nennt, ist übrigens auch das als großer Zeitteil genannte Wort *ḥntj*, das den Worten für Triakontaeteris, Jahr, Monat, Tag und Stunde vorausgeht, nur ein allgemeiner Begriff für lange Zeit von nicht genau umschriebener Größe.

2) So z. B. Ptolemäus bei der Berechnung der Mondumläufe, für die er auf Hipparch und den Babyloniern fußt.

3) Bilf., Stunden S. 89 ff.

4) Bei Euseb. Praep. evang. VI 11, 76, zitiert von Bilf., Stunden 92.

5) S. m. Arbeit „Von Zahlen und Zahlworten“ S. 73 ff.

wert, daß auch die Chinesen ihre Doppelstunde in 8 *k'o* teilen, die also unseren Viertelstunden entsprechen (Ginzel I 465).

Die Sexagesimalteilung der Stunde tritt nach den Ermittlungen von Bilfinger im Osten zuerst um 1000 n. Chr., im Westen gar erst im Ausgang des Mittelalters auf. Wo sie herstammt, ist gänzlich dunkel. Bilfinger vermutet, daß die arabischen Astronomen die ersten waren, die dieses Teilungssystem auf die Unterteilung der Stunde anwendeten. Es wäre also nur das Prinzip dieser Teilung babylonisches Erbe.

Auch bei der Kreisteilung ist die sexagesimale Unterteilung der Grade nicht alt. Ptolemäus teilt den Kreisgrad zunächst in 2 Teile (Tag und Nacht entsprechend); die Chinesen teilen ihn in 100 Teile. Dagegen findet sich die Sexagesimalteilung bei Ptolemäus bei der Teilung des Kreisradius, den er (als $^1/_6$ des Kreises) in 60 Grade teilt, die wieder in 60 erste Teile (*λεπτά* = *partes minutae primae*, unsere Minuten) und 60 zweite Teile (*partes minutae secundae*, unsere Sekunden) geteilt werden.

18. Die Zwölfteilung des Kreises.

Der Einteilung des Himmelskreises in 36 Teile, die auf der Ansetzung des Jahres auf 360 Tage beruht, steht, abgesehen von der in die 27 oder 28 Mondstationen, die Zwölfteilung desselben gegenüber, die ihrerseits auf der Zahl der Monate des Jahres beruht. Sie tritt uns im Altertum in der griechisch-römischen Welt in zwei Formen entgegen; einmal in dem Tierkreis oder Zodiakus, den wir noch heute für die Einteilung der scheinbaren Sonnenbahn, der Ekliptik, verwenden, sodann in der von Boll[1]) zuerst nachgewiesenen Dodekaoros, einem gleichfalls aus Tierbildern bestehenden Kreise, der mit dem in Ostasien seit dem 1. Jh. n. Chr. zur Zählung 12 gliedriger Reihen von Zeiteinheiten üblichen Tierzyklus zusammenhängt. Beide Tierkreise erscheinen auf astronomischen Denkmälern der römischen Kaiserzeit in Aegypten und Italien, wie auch in astrologischen Texten derselben Zeit, nebeneinander, wobei ihre Teile in ganz bestimmter Weise, anscheinend mit gleichen Rektaszensionsgrenzen, mit einander korrespondieren. Da der Zodiakus damals schon die Einteilung der Ekliptik darstellte, wird mit der Dodekaoros vermutlich eine Einteilung des Aequators gemeint gewesen sein, falls beide Kreise nicht faktisch identisch

1) Sphaera 295 ff. Dazu Chavannes T'oung Pao, sér. 2, Bd. 7, 51 ff. und Boll ebenda sér. 2, Bd. 13, 699 ff.

und die Dodekaoros nur eine jüngere Benennung für den Zodiakus gewesen sein sollte[1]).

Widder-Katze	Löwe-Esel	Schütze-Falke
Stier-Hund	Jungfrau-Löwe	Steinbock-Hundskopfaffe
Zwillinge-Schlange	Wage-Ziege	Wassermann-Ibis
Krebs-Skarabäus	Skorpion-Kuh	Fische-Krokodil.

Auf aegyptischen Denkmälern tritt der Zodiakus verhältnismäßig spät auf, zuerst im Anfang der Kaiserzeit. Die Bilder der einzelnen Zeichen zeigen dabei Formen, die trotz der aegyptischen Stilisierung im einzelnen doch den fremden Ursprung deutlich erkennen lassen. Es kann heute kaum noch zweifelhaft sein, daß die Heimat dieses Zwölferkreises in Babylonien zu suchen ist, wo die einzelnen Bilder schon sehr früh belegt sind[2]). Mit der alten aegyptischen Einteilung in die 36 Dekane verträgt sich der Zodiakus auch nicht, wiewohl er in der hellenistischen Astrologie damit kombiniert wird, indem je drei Dekane als Unterabteilungen eines Tierkreiszeichens angesehen werden (s. ob. S. 98). Die aeg. Dekane sind großenteils Teile von größeren Sternbildern, deren Ausdehnung der der Tierkreiszeichen durchaus nicht immer entsprach. So mußten Teile eines und desselben altaegyptischen Sternbildes, das mehr als 3 Dekane umfaßte, wie z. B. das Schaf, der Orion, der Chont („Krugständer“?), notwendig auf mehrere Tierkreiszeichen fallen; aber auch da, wo es sich nur um 2 oder 3 zu einem Sternbilde gehörige Dekane handelte, fiel die Grenze der Tierkreiszeichen öfters zwischen diese und trennte so das alte Sternbild (z. B. zwischen *Χνοῦμις* und *Χαρχνοῦμις*, *Πτηβιου* und *Βιου*). Bei der Dodekaoros, die als Himmelskreiseinteilung in der hellenistischen Literatur seit dem 1. Jh. v. Chr. bezeugt ist (Boll 298), liegt die Sache insofern etwas anders, als die Tiere, die dazu gehören, z. T. gerade typisch aegyptische sind, wie Hundskopfaffe, Krokodil, Ibis, Katze, Mistkäfer (Skarabäus). Das zeigt, daß die in der griechisch-römischen Welt gebrauchte Form dieses Kreises in der Tat nirgend anderswo als in Aegypten ausgebildet worden sein kann, von wo sie sich nach Boll's überzeugenden Darlegungen, wahrscheinlich über das baktrische Reich und Turkestan, nach dem Osten Asiens verbreitet haben wird[3]).

---

1) Dies scheint nach den Feststellungen von Boll 80 ff. über den Gebrauch des Ausdrucks *παρανατέλλοντα* nicht ausgeschlossen.

2) Boll 181 ff.

3) Boll, Der ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus, T'oung Pao, sér. 2, Bd. 13, 699 ff. — Den Weg über Baktrien hat schon Ideler, Abh. Berl. Akad. 1839, 79 gewiesen. — Die weitgehenden und, wie mir scheint, wenig solide fun-

Mit dieser Entstehung auf aegyptischem Boden scheint nun aber ihr Name „Zwölfstundenkreis" in Widerspruch zu stehen. Er läßt als Heimat vielmehr ein Kulturgebiet erwarten, wo die Einteilung des vollen Tageskreises in 12 statt 24 Stunden üblich war. Die Aegypter kämen also dafür nicht in Betracht, da sie seit alten Zeiten den Volltag in 24 Stunden, 12 Stunden des Tages und 12 Stunden der Nacht, teilten, wohl aber die Babylonier, die ihrerseits den Tageskreis in 12 *bêru*[1]) teilten, deren Länge unabhängig von der Jahreszeit stets die gleiche war[2]). Diese Teilung wurde in einem sehr einfachen Verfahren mit einer Wasseruhr vorgenommen, indem man vom Aufgang eines Sternes in einer Nacht bis zu seiner Wiederholung in der nächsten Nacht eine Wassermenge unter gleichbleibendem Druck auslaufen ließ, diese Menge wog und durch 12 teilte[3]). Das so gewonnene Quantum bildete dann das Maß für eine Doppelstunde, die Zeit, die ein Zodiakalzeichen zum Aufgang gebraucht. Man kann sie direkt als Zodiakalstunde bezeichnen. Zwei solcher Doppelstunden wurden *mana* d. i. „Mine" genannt, vermutlich von dem Gewicht des Wassers, das zu ihrer Messung verwendet wurde, und bildeten eine Wache[4]).

Diese Zwölfteilung des Tageskreises, bei der die Babylonier, soviel bekannt, allezeit stehen geblieben sind, ist seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten auch bei den Chinesen, ebenfalls mit unveränderlicher Größe der Doppelstunden (*schi*) üblich[5]), und von diesen ist sie auch zu den Japanern gelangt (*toki*), die daneben auch eine alteinheimische Tagesteilung in 6 Tag- und 6 Nachtdoppelstunden von wechselnder Länge haben. Bei beiden Völkern werden die Doppelstunden ebenso wie die Monate des Jahres und

dierten Kombinationen von Bork, Orientalisches Archiv III 1 ff., im Anschluß an Röck, Orient. Lit.-Ztg. 1912, seien hier nur erwähnt, um zu zeigen, daß ich sie nicht übersehen habe.

1) Früher *KASBU* gelesen. Die richtige Lesung verdanke ich einer freundlichen Mitteilung von Ungnad.

2) „Es waren 6 *bêru* der Tag und 6 *bêru* die Nacht" zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche. Boll 312. Die Belege gehören dem 7. und 6. Jh. v. Chr. an.

3) Boll 315.

4) Weidner, Handb. der babylon. Astronomie I 43. Dort ist die Dauer von Tag- und Nachtwache an den Sonnenwendzeiten auf 4 und 2 *mana* resp. umgekehrt, an den Tag- und Nachtgleichen auf 3 und 3 *mana* angegeben.

5) Die Stunden sind bei den Chinesen sicher bezeugt seit dem 2. Jh. v. Chr. und scheinen erst nach 481 v. Chr. aufgekommen zu sein, da das auf Confucius zurückgeführte Werk Tschün-tsieu bei seinen Angaben über 36 Sonnen- und Mondfinsternisse keine einzige Stundenangabe macht. Bilf., Doppelstunde 44/5.

die Jahre des zwölfjährigen Zyklus nach den Tieren des Tierzyklus benannt, der der hellenistischen Dodekaoros entspricht (z. B. die Stunde der Ratte für 11—1 Uhr Nachts). Auch auf der Insel Tahiti ist die Doppelstunde beobachtet worden, aber mit der Unterscheidung von 6 Tag- und 6 Nachtstunden, also wohl wie die altjapanische mit wechselnder Länge (Ginzel II 128). Nach dem, was anderwärts über das Verhältnis der chinesischen Zeitrechnung zur babylonischen festzustellen ist, ist eine indirekte Abhängigkeit der Chinesen von den Babyloniern auch in diesem Punkte nicht unwahrscheinlich. Daß Abhängigkeit von einem fremden Volke hier jedenfalls besteht, wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß die Chinesen auch die mit der Tageseinteilung innerlich zusammenhängende zwölfteilige Einteilung des Himmelskreises, den Zodiakus, sicher von auswärts entlehnt haben und zwar mit derselben Ansetzung der Jahrpunkte in der Mitte der einzelnen Tierkreiszeichen, wie sie auch Eudoxos, im Gegensatz zu den späteren griechischen Astronomen, annahm. Diese letztere Entlehnung ist aber erst so spät erfolgt, daß sie die bei den Chinesen eingebürgerte ältere Einteilung des Himmels in die 28 Mondstationen, die wahrscheinlich über die indischen Nakšatra gleichfalls aus dem Westen stammte, nicht mehr zu verdrängen vermochte [1]).

Die Stelle, die zugleich für die Chinesen und die Griechen als Zentrum der Entlehnung des Zodiakus in Betracht kommen kann, ist eben Babylonien, die mutmaßliche Heimat dieses Tierkreises. Von dort wird also voraussichtlich auch die dazu gehörige Teilung des Tageskreises in 12 gleichbleibende Stunden doppelter Länge nach Ostasien gekommen sein. Das wird umso wahrscheinlicher, als auch die Griechen die gleiche Teilung nach Herodots ausdrücklichem Zeugnis wirklich von den Babyloniern bekommen haben sollen, im Gegensatz zu andern Dingen, deren Kenntnis sie den Aegyptern verdanken sollten [2]).

Die „12 Teile“ (*μέρεα*), in die nach Herodot der Tag bei den Griechen, anscheinend doch noch zu seiner Zeit, geteilt gewesen sein soll, und die die Vorläufer der später seit Alexander

---

1) Bilf. a. a. O. 46. Boll 333.

2) Herod. II 109: Von den Aegyptern haben die Griechen die Geometrie gelernt, *πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες.* Das könnte an sich, zumal neben der Nennung der beiden Sonnenuhrgeräte, auch nur auf den Lichttag bezogen werden, wenn die Babylonier diesen in 12 Teile geteilt hätten, wie es die Aegypter taten; doch würde auch in dem Falle eine Erwähnung der Nachtteilung zu erwarten sein, also der 24 Stunden statt der 12 Teile.

d. Gr. üblichen Stunden gewesen sein müssen, werden im griechischen Schrifttum sonst merkwürdigerweise nirgends erwähnt[1]), außer vielleicht bei Platon de leg. 6, 784, wo es heißt, die staatlichen Eheaufseherinnen sollten sich im Tempel der Eileithyia versammeln *ἑκάστης ἡμέρας ... μέχρι τρίτου μέρους ὥρας* „an jedem Tage bis zur Zeit des 3. Teiles“[2]). Hier tritt der von Herodot gebrauchte Ausdruck *μέρος* in Verbindung mit dem Worte *ὥρα* auf, das später die Stunde bezeichnet. Es liegt hier zwar noch in seiner eigentlichen Bedeutung „Tageszeit“ (neben Jahreszeit) vor, jedoch schon in einer Anwendung, die direkt zu der späteren Bedeutung hinüberführt; denn wie das *μέχρι* erkennen läßt, ist damit doch wohl nicht mehr eine Zeitstrecke, sondern genau wie in den späteren Stundenangaben wie *τρίτη ὥρα* „3 Uhr“ ein bestimmter Zeitpunkt gemeint.

---

1) Dieses Schweigen wird sich ganz natürlich aus der Seltenheit der Uhren in älterer Zeit erklären. Auch später sind Stundenangaben verhältnismäßig selten; in den Tausenden von griechischen Urkunden, die sich uns in Aegypten erhalten haben, kommen sie fast garnicht vor (in den ersten 4 Bänden der Berliner Urkunden ein einziges Mal in einem Horoskop!). Jetzt, wo Jedermann vom Schuljungen an und bis in das entlegenste Dorf eine Uhr in der Tasche trägt, mutet uns das seltsam an, es ist aber durchaus begreiflich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es selbst in einer Stadt wie Rom lange Zeit hindurch nur eine öffentliche Uhr auf dem Marktplatz gab. Unter solchen Umständen konnte der Gebrauch der Stunden sich nur sehr allmählich ausbreiten; das Volk mußte sich noch lange mit den ungefähren Tageszeiten begnügen, wie das ja auch das Zwölftafelgesetz noch voraussetzte. Sehr bemerkenswert ist, daß im attischen Gerichtswesen noch zur Zeit, als die einfachen Stunden bereits im Aufkommen waren, und lange nach Herodot nur Zeitstrecken mit der *κλεψύδρα* gemessen worden sind, niemals aber Teile des Tages, die durch bestimmte Zeitpunkte festgelegt waren. Die Parteien erhielten soundsoviel Maß (*χοῦς*) Wasser zugemessen für ihre Reden; wurden diese unterbrochen, wurde auch der Fluß des Wassers gehemmt und dadurch der Endpunkt der Redefrist hinausgeschoben. Auch da, wo von einer *διαμεμετρημένη ἡμέρα* die Rede ist, die in 3 Teile zerfiel mit 3 „Wassern“ (je ein *ὕδωρ* für den Ankläger, den Angeklagten und das Gericht), ist dieser abgemessene Gerichtstag nicht etwa der natürliche Tag; vielmehr wurde dafür ein für alle Mal die Tageslänge des kürzesten Tages als gegebenes Zeitmaß genommen (in Athen fast $9^1/_2$ Std.), es kam 11 *ἀμφορεῖς* Wasser gleich. S. Lipsius, Das attische Recht S. 912 ff. — Auch im babylonischen Schrifttum kommen die Doppelstunden erst verhältnismäßig spät und anscheinend nur in astronomischen Texten vor; im aegyptischen Schrifttum treten eigentliche Stundendatierungen, so oft und so früh das Wort „Stunde“ sonst (auch mit Ordnungszahl) vorkommt, abgesehen von den thebanischen Stundentafeln erst in griech.-röm. Zeit häufiger auf.

2) Bilfinger, Korresp.-Blatt f. d. Gelehrten- u. Realschulen Württembergs 1884, 9. 10 (mir nicht zugänglich).

Geradezu mit diesem Worte ὥρα selbst bezeichnet tritt uns dann aber der Tagesteil von der doppelten Länge einer Stunde verschiedentlich auch noch später entgegen in Zeiten, wo sonst im bürgerlichen Leben längst die einfache Stunde, der 24. Teil des Tageskreises, gebraucht wurde. So zunächst zweimal in einem astronomischen Schulheft aus dem Anfang des 2. Jh. v. Chr.[1]), das die „Kunst des Eudoxos" (*τέχνη Εὐδόξου*) zu überliefern vorgiebt und uns in einem Papyrus aegyptischer Herkunft erhalten ist. Und zwar tritt die Doppelstunde dort beidemal bezeichnenderweise in Zusammenhang mit den Tierkreiszeichen auf (Notic. et extr. 18, 2, 65. 66), also ganz in ihrer ursprünglichen Funktion als Zodiakalstunde, während anderwärts in demselben Buche auch die einfache Aequinoktialstunde vorkommt. Letronne hat in den betr. Stellen, die die Zodiakalstunde nennen, echt eudoxisches Gut sehen zu dürfen geglaubt; sie könnten aber vielleicht auch geradezu, wie Manches in dem Text (Boll 313/4), babylonischer Herkunft sein.

Bilfinger (Doppelstunde 6 ff.) hat dann diese Doppelstunde auch noch in christlicher Zeit gefunden, und zwar zunächst in einer Anzahl von Stellen, die alle das gemein haben, daß sie den Tagesbruchteil, um den das wirkliche Jahr die 365 Tage übersteigt und der sich in 4 Jahren zu einem ganzen Tage summiert, dem *bissextus* der Römer, auf 3 statt auf 6 Stunden berechnen: Epiphanius (Haer. 24, 7. 70, 13), Kyrillos von Jerusalem, Chronicon Paschale, Beda. Dasselbe scheint auch ein Astronom Aphrodisios getan zu haben, dem Censorinus (de die nat. 18) den Vorwurf macht, er habe den Ueberschuß des Jahres nur auf $^1/_8$ Tag statt auf $^1/_4$ angenommen. Den gleichen Vorwurf erhebt Beda an einer andern Stelle gegen die Ansetzung des Jahres auf 365 Tage und 3 Stunden, die er selbst zuvor anstandslos aus einer älteren Quelle übernommen hatte; dies hatte er wohl zu beachten aber auch dort durchaus in der Meinung getan, es mit einfachen Stunden zu tun zu haben, denn er (oder sein Gewährsmann?) läßt die 3 Stunden in 4 Jahren nur zu einem *dies artificialis*, d. i. einem Lichttage[2]) anwachsen, der dem Februar zugefügt werde (!). Man sieht daraus, daß weder von einem Gebrauch noch von einer Kenntnis der alten Doppelstunden zu seiner Zeit die Rede sein kann. Dasselbe wird auch beim Chronicon paschale (8. Jh.) und vielleicht auch bei Ky-

1) Zur Datierung s. Böckh, Sonnenkreise der Alten S. 200.

2) Zu dieser seltsamen Bezeichnung, der im Mittelalter ein *dies naturalis* für den Volltag von 24 Stunden gegenüberstand, s. Bilf. Tag 263.

rillos (4. Jh.) der Fall gewesen sein, die beide wie Beda die alte Berechnung des Jahresüberschusses auf 3 Stunden einfach aus einer älteren Quelle übernommen haben, die die 3 Stunden möglicherweise auch nur als einfache Stunden gerechnet hatte, gleich jenem von Censorinus getadelten Astronomen.

Anders liegt die Sache bei Epiphanius, bei dem die „Doppelstunde“ auch noch in anderem Zusammenhange vorkommt[1]) und der auch an der oben zitierten Stelle Haer. 70, 13 so damit rechnet (24 Stunden machen 2 Tage), daß zunächst Niemand daran zweifeln würde, daß er wirklich an die alte Zodiakalstunde dachte. Diese Stundenart kennt er, wie mir Holl freundlichst mitteilte, aber nur bei astronomischen Rechnungen, also da, wo die Astronomen die Aequinoktialstunde gebrauchen; sonst gebraucht er durchaus die auf der 24 Stunden-Rechnung beruhenden Zeitangaben wie *τρίτη ὥρα* = 9 Uhr morgens, *ὥρα ἐνάτη* = 3 Uhr nachmittags usw. Bei diesem eigentümlichen Sachverhalt könnte es sich doch wohl nur um eine spezifisch orientalisch-asiatische, vielleicht auch lokal (auf Zypern?) beschränkte Sitte handeln. Auch in dem gleichfalls von Epiphanius (Haer. 34, 14) nach Irenäus I 17 behandelten Falle der gnostischen Sekte der Markosier würde diese Sitte auf einen bestimmten Kreis, eine religiöse Gemeinschaft, beschränkt gewesen sein, wenn sie dort wirklich erwiesen wäre. Dort ist indeß in allgemeinen Spekulationen über die Bedeutung der Zahl 12 nur von den 12 Stunden des Tages die Rede (die allerdings in 30 *μοῖραι* geteilt sein sollen, wie es bei Ptolemäus und den Babyloniern die doppelte Aequinoktialstunde ist), aber es ist im übrigen durchaus nicht gesagt, daß der volle Tageskreis gemeint ist.

Und damit komme ich mit einem Zweifel, den ich auch den andern Beispielen der Doppelstunde bei Epiphanius gegenüber nicht unterdrücken kann. Soll man wirklich glauben, daß sich die alte babylonische Doppelstunde, wenn auch vielleicht nur lokal im astronomischen Gebrauch, bis in das 4. Jh. n. Chr. erhalten habe, nachdem Ptolemäus und die andern griechischen Astronomen Alexandrias auch bei den chaldäischen Beobachtungen niemals eine andere Art von Stunde als die gewöhnliche Aequinoktialstunde gebraucht hatten? Hat man nicht vielmehr alle die scheinbaren Fälle der

---

1) „Einige sagen, Christus sei 10 Monate weniger 14 Tage 8 Stunden im Leibe seiner Mutter gewesen, sodaß die ganze Schwangerschaft 9 Monate 15 Tage 4 Stunden betragen hätte“ Haer. 51, 29; „die Juden rechnen auf das Mondjahr nicht bloß 354 Tage, sondern fügen noch je 4 Stunden hinzu, sodaß dies in drei Jahren einen Tag macht“ ib. 26.

Doppelstunde bei Epiphanius ebenso wie die bei Beda und den andern oben zitierten Autoren so zu erklären, daß dabei immer nur von den wirklichen Tagesstunden die Rede war?, indem die Nacht unberücksichtigt blieb, wie das schon Beda in seiner Kritik der 365 Tage und 3 Stunden sagte: *quasi nocti nihil tribuentes tres tantum horas per annum bissexto* (d. i. dem Schalttag im Februar) *accrescere confirmant*, eine Stelle, auf die Bilfinger seine geistvoll ersonnene, aber unhaltbare Erklärung der babylonischen Doppelstunde gründete[1]). Auf eine solche seltsame Rechenweise, um nicht mehr zu sagen, zielt, wie Bilfinger ganz richtig gesehen hat (Doppelst. 16), auch die bei Lydus (de mens. 2, 1) überlieferte Nachricht von der babylonischen Rechnung des bürgerlichen Tages: *Βαβυλώνιοι μὲν γὰρ ἀπὸ ἀνατολῶν ἡλίου ἕως αὐτῶν λαμβάνουσι δυσμῶν, νυκτὸς οὐδ' ὅλως μνήμην ποιούμενοι, οἷον οὐ καθ' ὑπόστασιν ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ συμβεβηκὸς γινομένης.* Damit kommen wir dann freilich doch wieder auf die Babylonier zurück, aber nicht auf die alten Babylonier, die die alten Zodiakalstunden (*bêru*) gebrauchten, sondern auf die späten „Babylonier" der römischen Kaiserzeit, also etwa Leute wie Teukros „der Babylonier" (der möglicherweise aus Kyzikos stammte) d. h. orientalische Sternkundige, vielleicht speziell solche aus Asien oder aus asiatischer Schule (vgl. Boll 9).

Die scheinbaren Doppelstunden bei Epiphanius würden dann also einfache Aequinoktialstunden mit dieser „neubabylonischen", augenscheinlich im vorderasiatischen Orient damals verbreiteten Nichtberücksichtigung der Nacht darstellen. Jedenfalls wird man an ein Nebeneinanderstehen der Doppelstunde und der einfachen Stunde, wie es auch Boll für möglich hielt, nur ungern glauben.

19. Die Tagesteilung in 24 Stunden.

Die Aegypter haben sich anders als die alten Babylonier schon seit sehr alter Zeit der Einteilung des Tageskreises in 24 Stunden bedient, indem sie dem Tage wie der Nacht je 12 Stunden zuteilten. Erwähnt werden die Stunden der Nacht schon in den alten Pyramidentexten (Pyr. 515; vgl. 269), deren Aufzeichnungen aus der 6. Dynastie stammen, deren Abfassung aber großenteils noch in die Anfänge der geschichtlichen Zeit und selbst noch darüber hinaus zurückreicht. Die Zwölfzahl dieser Nachtstunden ist zuerst sicher bezeugt in den oben (S. 43 ff.) erörterten Dekan-

1) Er wollte die Doppelstunde aus je einer mit den Jahreszeiten wechselnden Tagstunde und der sie zu 2 vollen Aequinoktialstunden ergänzenden Nachtstunde bestehen lassen, während sie tatsächlich aus 2 auf einander folgenden Aequinoktialstunden bestand. S. Boll 313.

tafeln von Siut aus dem 21. Jh. v. Chr. Alle 24 Stunden mit ihren Namen treten zuerst im Totentempel der Königin Ḥatschepsut auf (ca. 1480 v. Chr., Naville, Deirelbahari IV 114 ff.), die Nachtstunden mit neuen Namen in dem sogen. Amduat, einem Erzeugnis der Totenliteratur, das dem Neuen Reich angehört (Jéquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès 22). Die ganze Reihe der Stunden kommt in der Spätzeit seit dem 7. Jh. mit wiederum neuer Benennung häufig vor (Thes. 28—31). Die hierin auftretenden Namen der Tagstunden lassen sich auf Sonnenuhren bereits seit der Zeit Thutmosis' III. (15. Jh. v. Chr.) nachweisen (Aeg. Ztschr. 48, 10 ff.).

Die Stunde hieß *unūwet* (ⲟⲩⲛⲟⲩ), in älterer Zeit auch *nau* (ⲛⲁⲩ, später allgemeiner „Zeit", „Zeitpunkt" bedeutend). Beides Ableitungen eines und desselben Stammes *wnw* „vorbeigehen" (ⲟⲩⲉⲓⲛⲉ, *praeterire*), werden diese Ausdrücke seit alters mit dem Bilde des Sternes geschrieben[1]); sie werden also wohl vom Vorbeigehen der Sterne benannt sein, an dem man die Nacht maß (s. ob. S. 306), und erst sekundär wird diese Benennung dann auch auf die Teile des Tages übertragen worden sein, die man ihrerseits naturgemäß ursprünglich nach der Schattenlänge und -richtung gemessen haben wird, wie das die aegyptische Landbevölkerung noch heute tut. Die erhaltenen Sonnenuhren sind Zeugnis dafür. Auch in den Texten treten Anzeichen dafür verschiedentlich hervor (Urk. d. aeg. Alt. IV 655).

Da der Tag im Sommer länger ist als die Nacht, muß auch sein Zwölftel länger sein als das Zwölftel der Nacht; umgekehrt im Winter. Die Länge der aegyptischen Stunden wechselt daher mit den Jahreszeiten. Die aegyptischen Wasseruhren, deren uns mehrere erhalten sind, darunter ein datiertes Exemplar aus der Zeit Amenophis' III. (s. ob. S. 313) zeigen daher eine mehr oder weniger komplizierte Einteilung, die auf die verschiedenen Monate des Jahres Rücksicht nimmt, in ähnlicher Weise, wie es Galenus (2. Jh. n. Chr.) für die griechische Uhr seiner Zeit beschrieben hat (Bilf.

---

1) Erst spät tritt für den Stern das Bild des von Borchardt, Aeg. Ztschr. 37, 10 besprochenen Visierapparates *mrḫt* (mask. von *rḫt* „messen" ⲣⲱϣⲉ) ein. — *nau* mit dem Stern determiniert noch Pyr. 345/6. 1383. 1524. 2148; mit der Sonne ib. 883. Darüber daß das Wort (ein Nomen deverbale mit Abwerfung des 1. Radikals *w* wie *'b.w* „Reinigung", *šb.w* „Nahrung" usw.) etymologisch mit *wnw.t* zusammengehört, darf die abweichende Schreibung mit dem Zeichen des Hakens (*nw.t*) nicht täuschen; es ist die übliche phonetische Schreibung für *nw* am Anfange der Worte, die ausschließlich in diesem Falle gebräuchlich bei *wnw.t* nicht in Frage kam.

Stunden 79). Von einer solchen Wasseruhr, vielleicht der ersten ihrer Art oder einer Verbesserung, die daran vorgenommen wurde, scheint auch in der ob. S. 29 erwähnten Selbstbiographie des Hofastronomen Amenophis' I. (1548—1527 v. Chr.) die Rede gewesen zu sein. Daselbst wird auch, leider in zerstörtem Zusammenhang, die Sommernacht (*grḥ n šmw*) von 12 Stunden erwähnt, das älteste Zeugnis für die Veränderlichkeit der Stunden nach den Jahreszeiten.

Dieselbe Einteilung des Volltages in 24 veränderliche Stunden (*ὥραι καιρικαί*) wird dann auch von dem griechischen Astronomen Timocharis, der in den beiden ersten Jahrzehnten des 3. Jh. v. Chr. in Alexandria wirkte, in Verbindung mit aegyptischen Kalenderdaten angewendet (Bilf. Tag 62/3). Von Aegypten aus scheint sie sich seit der 2. Hälfte des 4. Jh. v. Chr. mit den Uhren, so nimmt man an, über die griechische und von da auch über die römische Welt (*hora* = griech. *ὥρα*) verbreitet zu haben [1]). Die älteste Erwähnung der Uhr (*ὡρολόγιον*) bei den Griechen fällt in das Zeitalter Alexanders des Großen [2]); nach Rom soll die erste Sonnenuhr im J. 293 v. Chr. aus Sizilien, die erste Wasseruhr gar erst 159 v. Chr. gekommen sein. Dabei wird es sich aber eben wohl nur um die Uhr mit der aegyptischen Stundeneinteilung gehandelt haben können, da die Existenz eines einfacheren Zeitmessers für Griechen und Römer schon für weit frühere Zeiten angenommen werden muß; finden sich doch schon bei Homer deutliche Spuren einer Einteilung der Nacht im Zusammenhang mit der Beobachtung der Gestirne (Il. 10, 252. Od. 12, 312), bezeugt doch Herodot, wie wir sahen, ausdrücklich die Uebernahme der babylonischen Geräte zur Bestimmung der Tagesteile *πόλος* und *γνώμων* durch die Griechen (s. ob. S. 106) und ist doch auch bei den Römern der mitternächtliche Tagesanfang, der ohne Zeitmesser nie festgestellt hätte werden können, augenscheinlich älter als die später übliche 24 Stunden-Teilung gewesen (s. u. Abschn. 22).

---

1) Ideler I 239 nahm an, daß sich der Bedeutungsübergang von „Zeit", „Tageszeit" zu „Stunde" bei *ὥρα* geradezu über die Benennung der Uhren als *ὡρολόγια* oder *ὡροσκόπια* „Zeitmesser" vollzogen habe. Nach dem, was ob. S. 107/8 besprochen wurde, würde das aber kaum auf die aegyptischen Uhren und Stunden zutreffen können, sondern der Bedeutungswandel müßte schon vor deren Aufkommen eingetreten sein. Ueber die griechischen Uhren s. jetzt Diels, Antike Technik [2] 155 ff.; für die aegyptischen sei auf die im Druck befindliche eingehende Untersuchung von Borchardt in v. Bassermann-Jordan's Geschichte der Zeitmessung verwiesen.

2) Es wird von einem charakteristischen Ausspruch des Kynikers Diogenes berichtet, den er getan haben soll, als ihm eine Uhr als etwas Neues und Merkwürdiges gezeigt wurde. Bilf. Stunden S. 75.

Die von Aineias dem Taktiker (22, 24/5) zwischen 360 und 346 v. Chr. beschriebene Wasseruhr, die zum Abmessen der Nachtwachen diente, ein Gefäß, das auf die längste Nacht des Jahres abgemessen war und bei Kürzerwerden der Nächte durch Ausschmieren mit Wachs verengert wurde, stellte eine Anpassung der einfachen babylonischen Wasseruhr, die nur gleichbleibende Stunden maß, an die veränderlichen Nachtwachen dar, einen notdürftigen Ersatz für das, was den Griechen später die kunstvolle aegyptische Wasseruhr bot.

Der Begriff der einfachen Stunde ist bei den Griechen jedenfalls nicht älter bezeugt als das Auftreten der (aegyptischen) Uhren. Als ältestes und zwar völlig einwandfreies Zeugnis ist, wie Diels gesehen hat[1]), eine Stelle aus den homerischen Untersuchungen des Aristoteles (fr. 161) anzusehen, wo er von den 12 Teilen der „Nacht“ (*τῆς νυκτὸς αἱ δώδεκα μοῖραι*) ausgehend die Il. 10, 253 genannten $^2/_3$ der Nacht als 8 Stunden, das übrig bleibende Drittel als 4 Stunden erklärt. Die Stelle ist umso bemerkenswerter, als sie durchaus den Eindruck macht, daß die 24 Stunden-Teilung damals völlig eingebürgert gewesen ist. Sie läßt durch nichts ahnen, daß eine andere Tagesteilung vielleicht noch kurz zuvor in Geltung gewesen war. Demnächst kommen als die ältesten Zeugen für die Stunde auf griechischem Sprachgebiet in Betracht Menander, aus dem Pollux (Onom. I 71) *ὥρα* und *ἡμιώριον* als Teile der Nacht zitiert[2]), und Onesikritos, der den Zug des Nearchos nach Indien mitgemacht hatte und der berichtet haben soll, daß es in Indien Gegenden gebe, wo die Stundenzählung unbekannt sei (Plin. nat. hist. 2, 185). In beiden Fällen ist indeß nicht ersichtlich, daß es sich wirklich schon um die Stunde nach aegyptischer Art gehandelt hat. Dasselbe könnte auch von einer Stelle des Pytheas von Massilia (Ende des 4. Jh.) gelten, der berichtete, an den von ihm besuchten nördlichen Küsten des Weltmeeres dauere die Sommernacht nur 2 bis 3 Stunden, indem auf den Sonnenuntergang nach kurzer Zwischenzeit der Sonnenaufgang folge[3]). Hier kann es sich jedenfalls nach der Natur der Dinge nur um gleichbleibende Aequinoktialstunden (*ὧραι ἰσημεριναί*) handeln, und es wäre unter diesen Umständen garnicht undenkbar, daß die Beobachtungen des Pytheas nach Doppelstunden angestellt gewesen seien, sei es mit Benutzung der einfachen babylonischen Wasseruhr, sei es unter einfacher Beobachtung der Zodiakalzeichen,

1) Antike Technik [1] S. 25.

2) Letronne, Oeuvres choisies sér. II 1, 502.

3) Dazu Bilfinger in Fleckeisens Jahrb. 1890, 665 ff.

deren jedes 1 Doppelstunde zum Aufgang braucht. Um Aequinoktialstunden aber von der halben Länge einer Zodiakalstunde, also 1/24 des Tageskreises, handelt es sich dagegen an einer Stelle der ob. S. 108 erwähnten *τέχνη* des Eudoxos[1]), wo die Dauer des längsten Tages auf 14, die der kürzesten Nacht auf 10 Stunden angegeben wird, Daten, die auf die Breite von Alexandria führen und daher gewiß, im Gegensatz zu den ebenda an anderer Stelle vorkommenden Angaben in (babylonischen) Doppelstunden, auf aegyptischen Berechnungen beruhen und alexandrinischer Herkunft, also nacheudoxisch, sein werden.

Ein indirektes Zeugnis für die 24stündige Tagesteilung, das auch das oben angeführte Zeugnis aus Aristoteles an Alter weit überträfe, würde das Vorkommen der 4 Nachtwachen bei Euripides Rhesos 5 sein (s. dazu unten Abschn. 21), wenn dieses Stück wirklich dem um 480 v. Chr. geborenen Dichter gehörte und gar, wie Manche glauben wollten, aus seiner Jugendzeit stammte. Indeß ist seine Echtheit schon im Altertum bestritten worden, und heute gilt seine Unechtheit als ausgemachte Tatsache. Wilamowitz setzte das Stück früher in die Zeit des Demosthenes, jetzt um das Jahr 370, womit unser Zeugnis noch immer beträchtlich älter als die andern Zeugnisse sein würde. Vielleicht ist es geeignet, eine Herabrückung der Abfassungszeit des Rhesos zu befürworten. — Den 4 Nachtwachen, die je 3 Stunden umfaßten, entsprachen bei der 24 Stunden-Teilung des Volltages auch 4 Teile des Tages, die gleich ihnen von den Astrologen als *τρίωρος* „Dreistundenzeitraum" bezeichnet wurden (Boll 310).

Die Stunden, mit denen bei den Griechen und Römern seit Alexander d. Gr. im bürgerlichen Leben gerechnet wird, sind jedenfalls überall nach Art der Aegypter eingerichtet gewesen, d. h. man unterschied 12 Stunden des Tages und 12 Stunden der Nacht von wechselnder Länge, indem Mittag und Mitternacht als „sechste Stunde" (*ὥρα ἕκτη, hora sexta*) d. i. „6 Uhr" nach unserer Ausdrucksweise bezeichnet wurden. Diese Art der Tageseinteilung hat sich auch bis tief in das Mittelalter hinein erhalten[2]). Erst nach der allgemeinen Einführung der Schlag- und Räderwerkuhren seit dem 13./14. Jh.[3]) ging man notgedrungen zu den gleichlangen un-

1) Not. et extr. 18, 2, 48/9; vgl. dazu Letronne a. a. O.

2) Ein Zeugnis aus dem 11. Jh. bei Beckmann, Beyträge zur Geschichte der Erfindungen I 166.

3) Das älteste sichere Beispiel scheint das kunstvolle Uhrwerk, das Saladin 1232 an Kaiser Friedrich II. als Geschenk sandte, zu sein. Es soll die Stunden der Nacht wie des Tages unfehlbar angezeigt haben. Hamberger bei Beck-

veränderlichen Stunden (Aequinoktialstunden) über, wie sie in der eben zitierten Stelle der τέχνη Εὐδόξου vorlagen und seit den späteren Zeiten des Altertums allgemein durch die Astronomen (z. B. Ptolemäus), mit Mittag und Mitternacht als festen Ausgangspunkten, gebraucht wurden, also zu der Zeiteinteilung, die wir noch heute gebrauchen. In diesem Punkte hat sich also schließlich das von den Astronomen am Leben erhaltene babylonische Prinzip auch im bürgerlichen Leben wieder durchgesetzt. Dagegen hat sich in der zweimaligen Zählung der Stunden von 1 bis 12 innerhalb eines Tagesumlaufes von 24 Stunden, die auch die alten Astronomen von den Aegyptern übernommen hatten, ihrerseits noch eine Spur der aegyptischen Unterscheidung der Tag- und Nachtstunden bis auf unsere Tage erhalten.

Die aegyptische Stundenart hat später auch im Orient Boden gewonnen. Nicht nur die vom alexandrinischen Patriarchat abhängigen Abessinier[1]) und die Juden der späteren Zeit (Neues Testament, Mischna), sondern auch die Araber haben sie angenommen; die letzteren seit Mohammed, vielleicht nach jüdischem Muster, da damals viele Juden unter ihnen lebten; die vorislamischen Araber hatten noch keinerlei Stundeneinteilung. Im Südosten Asiens findet sich die aegyptische Stundenart in Siam (*mông* „Tag-

mann a. a. O. 170 (daselbst andere Zeugnisse des 13. Jh.). Bassermann-Jordan, der in seiner Geschichte der Räderuhr (Frankfurt 1905) dieses Zeugnis erwähnt, ohne seine Tragweite zu erkennen, zitiert ein noch älteres Beispiel einer Räderuhr, die sich 1202 in Damaskus, also im Orient selbst, befand nach dem Berichte des Ibn Dschubair. — Ein dem Uhrwerk Kaiser Friedrich's II. ähnliches Kunstwerk des Orients noch höheren Alters scheint die „Kunstuhr“ Chosroes' II. († 628 n. Chr.) gewesen zu sein, über die Herzfeld soeben in den Jahrb. d. preuß. Kunstsammlgn. 41, 1 ff. gehandelt hat, doch wird es sich dabei, da das Werk durch Pferdekraft bewegt wurde, eher um eine gelegentlich in Betrieb zu setzende Spielerei als um ein richtiges Uhrwerk gehandelt haben, jedenfalls war es keine durch Räder und Gewichte bewegte Uhr, wie es von jenem Werke Kaiser Friedrich's II. ausdrücklich bezeugt ist. Von einer ähnlichen Spielerei, die noch über 2000 Jahre älter sein würde, scheint übrigens auch in der mehrfach erwähnten Selbstbiographie des Hofastronomen und Mechanikers Amenophis' I. (s. ob. S. 29) die Rede gewesen zu sein. Anders kann ich mir wenigstens die Worte des zertrümmerten Textes nicht zusammenreimen: „... die Mondgöttin *Nḫb.t* sie ging gleichzeitig mit (*ḫft*) dem Sonnengotte Reʿ“ und „[reichte] die Symbole von Leben und Glück, die sie in der Hand hielt, an die Nase seiner Majestät. Dann stieg sie herab, indem ...“ und der Sonnengott tat irgend etwas „seine Freude bezeigend (durch Emporheben der Arme), wenn er diese Göttinnen (wohl die Personifikationen der Stunden) in seiner Gegenwart herauf- und herabsteigen sah.“

1) Vgl. z. B. von Arnhard, Liturgien zum Tauffest der aethiopischen Kirche (Leipz. Diss. 1886), S. 15 ff., wo auf die 10., 11., 12. Nachtstunde die 1. Tagstunde folgt.

stunde", *thum* „Nachtstunde"; 1 Std. = 10 *bāt* = 60 *nathi*) und ebenso in Kambodscha (Ginzel I 413). Sie mag durch den Islam dorthin gelangt sein, d. h. durch den Handelsverkehr der arabischen Seefahrer von Bassora[1]), da sie in Indien nur zu astrologischen Zwecken verwendet wurde und zwar unter dem Namen *horâ*[2]), der zeigt, daß sie von den Griechen entlehnt war, wie denn ja die indische Astrologie auch sonst von der griechischen abhängig war (s. ob. S. 99, Anm. 1).

Die Inder haben im übrigen seit alter Zeit eine besondere Einteilung des Tages in 30 *muhūrta* zu 2 *nādika* (od. *nāḷika*). Diese *muhūrta*, deren Spuren schon im Rigveda anzutreffen sind[3]), sind von Haus aus gleichlange Stunden, von denen 18 auf den längsten Tag, 12 auf die kürzeste Nacht gehen sollen, ein Verhältnis, das der Breite von Babylon entspricht und auf Entlehnung von dort deutet (s. ob. S. 298). In dieser Tagesteilung ist wohl eine Ordnung zu erkennen, die zwischen der babylonischen und der aegyptischen in der Mitte steht, genauer eine aus dem babylonischen System abgeleitete Parallelbildung zu dem aegyptischen System; von diesem unterschied sie sich eben durch das Beibehalten der Gleichstunden, welches eine Verschiedenheit der Stundenzahl für Sommer- und Wintertage bedingte. In dem Wunsche, Tag und Nacht zu scheiden, wie es die Aegypter taten, teilte man den kürzesten Tag für sich in 12 Stunden und mußte danach bei dem vorausgesetzten Verhältnis von 3:2 der zugehörigen längsten Nacht 18 Stunden geben. So erhielt man die Zahl 30 für den Gesamttag[4]).

Auch die persische Einteilung des vollen Tageskreises in 18 *hâsar*, von denen 12 auf den längsten Tag, 6 auf die kürzeste Nacht gehen (Bundehesch 25, 5), beruht augenscheinlich auf dem gleichen Prinzip, nur würde hier nicht der kürzeste, sondern der längste Tag den Ausgangspunkt gebildet haben müssen. Man gab

---

1) Die sich zum Islam bekennenden Stämme auf den Sundainseln scheinen nur die Gebetszeiten der Araber, nicht aber die Stundenzählung angenommen zu haben.

2) Alberuni, India p. 173 (Übersetzung von Sachau I S. 343).

3) In den sogen. *yoyana* (später eine Wegstrecke von 48 Min.), deren 30 die Morgenröten innerhalb eines Tages durchlaufen sollen, Rigv. I 123, 8 (Ginzel I 317).

4) Ganz ähnlich teilt Ptolemäus gleichfalls nach babylonischem Muster die doppelte Aequinoktialstunde (d. i. die babylonische Doppelstunde) in 30 *χρόνοι*, von denen 18 auf die längste, 12 auf die kürzeste der veränderlichen aegyptischen Stunden, 15 auf die einfache Aequinoktialstunde gehen (Bilf., Doppelstunde 19). Hier dürfte es freilich die Zahl der Tage des Monats gewesen sein, die auf die Zahl 30 führte, da der Tag damit in 360 Teile geteilt wurde.

ihm die Zahl der Stunden, die der Lichttag nach aegyptischer Weise hatte, und kam so für den kürzesten Tag, der halb so lang sein sollte, auf 6 Stunden.

Neben den alten unveränderlichen *muhūrta*, die noch an das babylonische Stundensystem anzuknüpfen scheinen, oder vielmehr wohl statt ihrer hat man in Indien später auch veränderliche gehabt. Man unterschied 15 Tages- und 15 Nacht-*muhūrta*, die mit Sonnenaufgang bezw. -untergang begannen, sodaß Mittag und Mitternacht auf die Mitte des 8. *muhūrta* fielen[1]). Diese Form der Tagesteilung ist z. B. im Mahabharata, im Divyādāna (etwa 100 n. Chr.?) und bei Puliśa, dem Kommentator der Siddhānta, als die allein gebräuchliche vorausgesetzt. Der letztere Autor soll sogar die Auffassung, daß die *muhūrta* gleichbleibende Länge hätten, ausdrücklich bekämpft haben.

Wie bei den Griechen, auf deren Einfluß man vielleicht diesen Wechsel in der *muhūrta*-Ordnung zurückzuführen hat, hat auch bei den Indern parallel damit, zeitlich vielleicht aber nicht damit zusammenfallend, ein Wechsel in der Ordnung der Nachtwachen stattgefunden und zwar genau in derselben Weise. Eine ältere Einteilung der Nacht in 3 Wachen, die sich in die 15 *muhūrta* einer Aequinoktialnacht ebenso gut einfügten wie in die 6 babylonischen Doppelstunden, hat später einer solchen in 4 Wachen Platz gemacht, die zu 3³/₄ (voraussichtlich veränderlichen) *muhūrta* gerechnet wurden. Sie fügten sich in die *muhūrta*-Ordnung in keiner Weise ein (s. u. Abschn. 21) und dürften sich dadurch sicher als eine fremde Aufpfropfung verraten.

In Japan ist neben der chinesischen Doppelstunde, die unveränderlich ist, auch eine speziell japanische Form der Doppelstunde gebräuchlich, deren Länge wie die aegyptische Stunde mit der Jahreszeit wechselt. Wäre diese japanische Doppelstunde wie die chinesische in 2 Hälften geteilt[2]) statt, wie es in Wahrheit der Fall ist, in 10 Teile (*bun*), so würde hier eine vollständige Uebereinstimmung mit der Tageseinteilung der alten Aegypter bestehen. In neuerer Zeit dringt in Japan mit der allgemeinen Europäisierung der Kultur auch das moderne europäische Stundensystem immer

---

1) Vgl. Pargiter, Journ. R. Asiat. Soc. 1915, 704 ff. Alberuni, India p. 171/2. — Bei Benutzung dieser Materialien durfte ich mich freundlicher Unterstützung und Belehrung von Oldenberg erfreuen.

2) Die konsequente Durchführung dieser Teilung, die schon im 6. Jh. n. Chr. gelegentlich in Zeitangaben vorkommt, welche unserer Stundenhalbierung (6¹/₂ Uhr) entsprechen, wird auf europäischen Einfluß zurückgeführt.

mehr ein, gerade wie bei den Griechen und Römern vor allem gefördert durch den Gebrauch der europäischen Uhren.

20. Die Dodekaoros.

Daß bei diesem Sachverhalt ein Zwölfstundentageskreis, wie es die Dodekaoros nach ihrem Namen zu sein scheint (s. ob. S. 105), in Aegypten in hellenistischer Zeit original entstanden sein sollte, als die griechische Welt auch außerhalb Aegyptens längst zu der ägyptischen Tageseinteilung von 24 Stunden übergegangen war, ist nicht eben wahrscheinlich. Es wäre ein Anachronismus. Der Gedanke ist durchaus unaegyptisch; er würde zu deutlich auf Babylonien, die Heimat der Astrologie und des älteren Tierkreises, des Zodiakus, hinweisen, als daß man ihn irgendwo anders entstanden denken könnte, wäre nicht die äußere Form, die man ihm gegeben hat, die Auswahl der Tiere, so unverkennbar aegyptisch. Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist aber vielleicht der, daß die Dodekaoros als Raumeinteilung in Wahrheit überhaupt nichts mit der alten babylonisch-altgriechischen Zeiteinteilung des Volltages in 12 Doppelstunden zu tun hatte, sondern daß sie lediglich auf sekundärer Uebertragung einer Bezeichnung beruhte, die in Aegypten für den dort üblichen halben Tageskreis von 12 einfachen Stunden gebräuchlich war, sodaß also nur die Zwölfzahl für die Uebertragung maßgebend gewesen wäre.

Wo der Ausdruck *δωδεκάωρος* in seiner primären Verwendung als Zeitmaß begegnet, scheint er in der Tat überall keine andere als eben die hier geforderte Bedeutung zu haben[1]). So redet Hippolytos (ref. haer. 5, 14) von der Nacht- und der Tag-dodekaoros (*δωδεκάωρος νυκτερινή* und *ἡμερινὴ δωδεκάωρος*) und Sextus Empiricus (adv. mathem. 10, 182) nennt den eigentlichen Tag von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, den Lichttag, Dodekaoros (*ἡμέρα ἡ καὶ ἰδιαίτερον νοουμένη καὶ δωδεκάωρος τουτέστιν ἡ ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δύσεως*). Und, wie um den Beweis zu schließen, werden die 12 Tiere, die die Dodekaoros bilden, in den von Reitzenstein, Poimandres 147. 256 besprochenen hellenistisch-aegyptischen Zaubertexten wirklich den 12 Stunden des Tages zugeteilt, indem der Sonnengott in jeder dieser Stunden nacheinander die Gestalt eines jener 12 Tiere annehmen soll[2]).

---

1) Boll 309; dort auch die im Folgenden angeführten Beispiele.

2) Aehnlich, aber nicht genau übereinstimmend, auf aegyptischen Denkmälern der griechisch-römischen Zeit Thes. 57, s. Boll, T'oung Pao, sér. 2, Bd. 13, 710 ff.

Wenn die Bezeichnung Dodekaoros und die 12 Tierbilder, die darin zusammengefaßt waren, von hier aus durch die hellenistische Astrologie auf den 12 teiligen Himmelskreis übertragen wäre, sei es um den Aequator zu bezeichnen neben dem damals schon auf die Ekliptik beschränkten Zodiakus, sei es als neue aegyptische Benennung für eben diesen alten babylonisch-griechischen Tierkreis selber, so hätte sich die Entstehung der Dodekaoros als Raumeinteilung zwar etwas anders abgespielt, als es sich Boll dachte, sie wäre aber auch so und erst recht das gewesen, wofür er sie erklärt hat, ein echtes Produkt der hellenistisch-orientalischen Mischkultur.

21. Der abendliche und mitternächtliche Tagesanfang und die Nachtwachen.

Aber nicht nur die Zahl der Stunden, in die der Volltag bei den verschiedenen Völkern geteilt wird, ist ein wichtiges Kriterium für deren Stellung in dem Ringen, das zwischen der aegyptischen und der babylonischen Kultur stattgefunden hat bezw. zwischen ihren Ausläufern noch stattfindet, auch die Ansetzung des Tagesanfangs scheint dafür von Bedeutung zu sein. Es handelt sich dabei natürlich nicht um den Anfang des Lichttages, der durch die Natur gegeben ist, sondern um den Anfang des bürgerlichen Volltages von 24 Stunden, des Kalendertages.

Es ist klar, daß dieser Punkt mit der Form der Jahresrechnung eng zusammenhängt. Für die Völker, die die Zeit in erster Linie nach dem Monde messen und für die daher der Monat und also auch das Jahr mit dem Neu- oder Vollmonde beginnt, ist der Sonnenuntergang der gegebene Anfang des Volltages. So bei den Juden, die ihren Sabbat noch heute danach feiern, desgl. bei den Arabern, und zwar sowohl vor wie nach Mohammed. Ebenso wohl auch bei den alten Galliern und den alten Germanen, die beide die Nacht dem Tage vorangehen ließen und wie die Araber, die alten Inder (oft in den Veden)[1], die Perser im Avesta (Schrader, Reallexikon[1] 845) und die alten Numidier statt der Tage die Nächte zählten (Ideler I 81/2), eine Sitte, die übrigens auch von vielen Südseeinseln berichtet wird (Ginzel II 133). Es ist aber bemerkenswert, daß die meisten dieser Völker, soweit sie eine Tagesteilung nach Stunden besaßen, die 24 stündige nach aegyptischer Weise, mit wechselnder Stundenlänge, gebraucht haben.

Auch bei den Griechen ist für die Zeit, da sie sich der

1) Thibaut in Bühler's Grundriß der indoarischen Philol. 3, 8, S. 8.

24 Stunden bedienten, die von Sonnenauf- und Sonnenuntergang aus gezählt wurden, die abendliche Epoche sicher nachgewiesen wenigstens für Athen durch die Zeugnisse des Varro[1]) und des Telephos bei Eustath. zu Od. 17, 435, sowie durch die Erklärung des Proklos (4. Jh. n. Chr.) zu Hesiod. Erga 820. Dazu paßt die seit dem 2. Jh. n. Chr. (Bilf., Tag 177) belegte Bezeichnung *νυχθήμερον* für den Volltag und die allgemeine, aber schon bei Homer zu beobachtende Sitte, die Nacht meist vor dem Tage zu nennen, wie das auch bei den Semiten üblich ist und auch bei den Indern vielfach geschah[2]), ein Gebrauch, der jedoch auch zu einer mitternächtlichen, keinesfalls aber zu einer morgentlichen Epoche paßt. Aus zahlreichen andern Stellen, die Unger für die abendliche Epoche des griechischen Tages angeführt hat[3]), geht jedenfalls die Unrichtigkeit der von Bilfinger[4]) verfochtenen These vom morgentlichen Tagesanfang hervor. Das Gleiche gilt auch für manche Stelle, die beide aus älterer Zeit beigebracht haben. Wenn man für diese Zeit aber auf Grund der oben (S. 106) besprochenen Herodotstelle den Gebrauch der babylonischen Doppelstunde anzunehmen hat, ist dabei die abendliche Epoche ebensowenig wie die morgentliche wahrscheinlich, da beide sich im Laufe des Jahres verschieben würden, die babylonische Form der Gleichstunde aber vernünftigerweise einen festen Ausgangspunkt, wie Mittag oder Mitternacht, erfordert[5]).

So beginnen denn die Chinesen und Japaner, die noch heute die Doppelstunde nach Art der Babylonier gebrauchen, ihren bürgerlichen Tag um 11 Uhr Nachts unserer Rechnung, indem sie die Mitte der 1. Doppelstunde auf Mitternacht legen, sodaß Mittag auf die Mitte der 7. Doppelstunde fällt, wie sie auch die Jahrpunkte

---

1) Gell. 3, 2. Plin. nat. hist. 2, 188. Censorin. 23, 3. Makrob. Sat. 1, 3.

2) Daß bei den Griechen aber nicht selten auch der Tag vor der Nacht genannt wurde, zeigte Bilf., Tag 158 ff. Ebenso in den semitischen Sprachen, für die Aug. Fischer (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 27, 741 ff.) sogar die Voranstellung des Tages als das Aeltere ansehen wollte. Aus seinen Feststellungen scheint sich aber zu ergeben, daß dabei sprachrythmische Gründe stark mitgespielt haben (man sagt *jaum wa-laila*, aber *lail wa-nahār*). Auch bei den Indern kommt beides vor, wenn auch die Voranstellung des Tages das Gewöhnlichere sein soll (Windisch Z.D.M.G. 48, 355).

3) Philologus 51, 14 ff.

4) Der bürgerliche Tag.

5) Es gibt indes Fälle, daß ein Volk, nachdem es zu den Gleichstunden übergegangen ist, doch noch an der altherkömmlichen abendlichen Tagesepoche festgehalten hat, was dann zu eigentümlichen Konsequenzen führte. So müssen die Türken, die die moderne europäische Stundenform ebenso wie das julianische

auf die Mitte der einzelnen Tierkreiszeichen setzen (s. ob. S. 106) [1]). Daß man dabei die Mitternacht dem Mittag vorzog, wird nicht allein darauf beruhen, daß man ein Mondjahr hatte, das auf eine nächtliche Epoche hinwies, sondern auch und vor allem darauf, daß die Naht zwischen den beiden Kalendertagen in der Nacht nicht so störend fühlbar war, als in der Mitte des Licht- und Werktages.

Daß auch die Babylonier offiziell den bürgerlichen Tag mit der Mitternacht begonnen bezw. wie die Chinesen seinen Anfang an die Mitternacht geknüpft haben werden, kann unter diesen Umständen kaum zweifelhaft sein. Dazu stimmt, was Epping und Kugler aus astronomischen Tafeln des 2. Jh. v. Chr. als wahrscheinlich festgestellt bezw. errechnet haben (Ginzel I 123). Dagegen ist anderwärts, wie mir Ungnad zeigte, auch der abendliche Tagesanfang bezeugt, so in einem Text aus der Zeit Nebukadnezars (567 v. Chr.), der hauptsächlich Mondbeobachtungen enthält [2]), und öfters auch der morgentliche, namentlich in älterer Zeit [3]). Daß Ptolemäus die Aequinoktialstunden (24 auf den Volltag), die er neben den aegyptischen und griechischen veränderlichen Stunden verwendet, von Mittag und Mitternacht ab rechnet, spricht gleichfalls für die mitternächtliche Epoche bei seinem Vorbilde, den Babyloniern.

Auch in Indien ist, wie es die alte Einrichtung der 30 gleichbleibenden *muhūrta* erwarten läßt, die Rechnung des Volltages von Mitternacht zu Mitternacht bezeugt. Ihr steht die des eigentlichen Tages (Werktages) vom Aufstehen bis zum Schlafengehen gegenüber, wobei dem Tage die letzte Nachtwache der vorhergehenden

---

Sonnenjahr angenommen haben, aber an dem Sonnenuntergang als Tagesanfang festhalten, infolgedessen beständig die Uhren umstellen (Ginzel I 257), gerade wie die Italiener im 14./15. Jh., als sie die Gleichstunden von Sonnenuntergang auslaufend eingeführt hatten (s. u. S. 122 Anm. 3). Die Juden ihrerseits, die jetzt gleichfalls die 24 Gleichstunden gebrauchen, müssen ihren Sabbat ganz unabhängig davon mit Sonnenuntergang anfangen, z. T. sollen sie aber auch 6 Uhr Nachm. als konventionellen Tagesanfang an die Stelle des Sonnenunterganges gesetzt haben (Ginzel II 83). Anderseits beginnen die nicht nach Gleichstunden rechnenden Abessinier, wie mir Herr Dr. Rathjens freundlichst mitteilt, den Kalendertag mit dem Abend, obwohl sie den koptischen Kalender übernommen haben und der Wochentag im Volke von Sonnenaufgang an gerechnet wird.

1) Vgl. die Lage von Mittag und Mitternacht in der Mitte des 8. *muhūrta* bei den Indern (s. ob. S. 117), sowie die Bezeichnung *horâ*, die diese der Mitte der Tierkreiszeichen gegeben haben sollen (Alberuni, India p. 174).

2) Weidner, Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. 67, 29 ff.

3) Journ. asiat. 1909, 1, 106. Rev. arch. IV. sér. 7, 3, 89.

Nacht und die erste Nachtwache der folgenden Nacht zugerechnet werden[1]).

Man wird sich nach alledem doch wohl ernstlich fragen müssen, ob nicht die Griechen, bevor sie zu der aegyptischen Stundenrechnung übergingen, ebenso die mitternächtliche Tagesepoche gehabt haben wie die Römer, die sie bekanntlich auch später noch beibehalten haben, als sie die aegyptischen Stunden gebrauchten[2]), ungeachtet des seltsamen Widerspruchs, daß bei ihnen nunmehr der bürgerliche Tag mit einem Zeitpunkte begann, der „6 Uhr Nachts" (*hora sexta noctis*) genannt wurde und dem nach 6 Stunden erst die „1. Tagstunde" folgte[3]); ein Umstand, der diese Tagesepoche deutlich als Ueberbleibsel einer älteren Ordnung erscheinen läßt.

Unter den von Unger und Bilfinger in ihrem Streit um den Tagesanfang der Griechen angezogenen Stellen aus älterer Zeit (d. i. vor Alexander d. Gr.) ist keine, die der Annahme einer mitternächtlichen Tagesepoche widerstritte[4]); wohl aber finden sich unter den von Unger für den abendlichen Tagesanfang ins Feld geführten Stellen mehrere, an denen die mitternächtliche Epoche durchaus ebenso gut wie eine abendliche passen würde, nämlich

---

1) Kommentar zu Pāṇini, s. Windisch, Z.D.M.G. 48, 355.

2) Unger, Philologus 51, 212 ff. gegen Bilfinger, Tag 189 ff. — In Rom noch belegt 419 n. Chr. (Unger a. a. O. 223), aber auch später von der römischen Kirche noch offiziell festgehalten (Bilf., Tag 285 aus Thomas von Aquino).

3) *hora sexta noctis pridie Kalendas Januarias* ist die offizielle Bezeichnung für den Augenblick des Jahreswechsels, was wir „31. Dezember 12 Uhr Nachts" nennen (Unger a. a. O. 217. Bilf., Tag 223 ff.). Die folgende Stunde hieß *hora septima noctis* der Kalenden des Januar. — Ein ähnlicher Widerspruch zwischen Tagesepoche und Stundenzählung entstand, als die Italiener im 14. Jh. n. Chr. mit den Schlaguhren die Gleichstunden, gezählt von 1 bis 24, beginnend mit Sonnenuntergang („italienische Stunden") einführten und dabei doch noch an der alten morgentlichen Epoche des Kalender- wie des Wochentages festhielten (Bilf., Tag 276). Wenn es richtig ist, daß die altrömische Stundenordnung auf die Einführung der aegyptischen Uhren zurückging, würde der Fall ganz analog sein, obgleich die Folgen gerade entgegengesetzte waren. Die seltsame Stundenzählung der Italiener von Sonnenuntergang an würde sich erklären, wenn die Uhren wirklich durch die Araber (Sarazenen) nach Europa gekommen wären, wie Hamberger (bei Beckmann, Beytr. z. Gesch. d. Erfind. I 170) anzunehmen geneigt war, weil das älteste für Europa sicher bezeugte Räderuhrwerk ein Geschenk des aegyptischen Sultans Saladin an Kaiser Friedrich II. war (s. ob. S. 114, Anm. 3).

4) Auch Il. 19, 141, wo am 4. Kampftage die Gesandtschaft an Achilleus, die in der Nacht vom 2. auf den 3. Kampftag stattgefunden hatte, als gestern (χθιζός) geschehen bezeichnet ist, würde sich, wenn man dies überhaupt genau nehmen will, mit dem mitternächtlichen Tagesanfang wohl vereinigen lassen. Die Alten nahmen hier später den abendlichen Tagesanfang an.

solche, wo es speziell der letzte Teil der Nacht ist, der zum folgenden Tage gerechnet ist[1]). Auf der andern Seite fehlt es unter den von Bilfinger für seine These vom morgentlichen Tagesanfang zitierten Stellen auch nicht an solchen, wo die mitternächtliche Epoche entschieden besser zu passen scheint als die abendliche, die hier von Unger nur mit sehr gewundenen Erklärungen verteidigt werden konnte; es sind das Stellen, wo umgekehrt der Abend bezw. der erste Teil der Nacht offenbar zum vorhergehenden Tage gerechnet ist, sodaß hier neben der morgentlichen nur noch die mitternächtliche Epoche in Frage kommen kann[2]). So würde die mitternächtliche Epoche geradezu eine salomonische Lösung des Streites zwischen den beiden Gelehrten abgeben.

Was aber am Stärksten für die Stellung der Mitternacht auf der Grenze zweier Volltage oder die Spaltung der Nacht in zwei Teile, von denen der eine zum vorhergehenden, der andere zum

1) Herodot 7, 54: *ταύτην μὲν τὴν ἡμέρην παρεσκευάζοντο ἐς τὴν διάβασιν, τῇ δὲ ὑστεραίᾳ ἀνέμενον τὸν ἥλιον ἐθέλοντες ἰδέσθαι ἀνίσχοντα.* — Thukyd. 4, 31: *μίαν μὲν ἡμέραν ἐπέσχον· τῇ δὲ ὑστεραίᾳ ἀνηγάγοντο μὲν νυκτὸς ἐπ' ὀλίγας ναῦς τοὺς ὁπλίτας ἐπιβιβάσαντες, πρὸ δὲ τῆς ἕω ὀλίγον ἀπέβαινον τῆς νήσου.* — Aehnlich Xenoph. Anab. 3, 4, 37. — Aristoph. Wespen 179: In der Nacht, vor Tagesanbruch (*πρὶν ἡμέραν γενέσθαι*, ib. 245), im *ὄρθρος βαθύς* (ib. 216) wird vom folgenden Tage als *τήμερον* geredet. — Ebenso Plat. Kriton 43a/d. — Xenoph. Kyrop. 8, 3, 9: *ἡνίκα δ' ἡ ὑστεραία ἧκε, καθαρὰ μὲν ἦν πάντα πρὸ ἡμέρας*, d. i. *πρὶν ἥλιον ἐπιτέλλειν* (ib. 3, 2). — Aehnlich Demosth. 43, 62: *ἐκφέρειν δὲ τὸν ἀποθανόντα τῇ ὑστεραίᾳ ᾗ ἂν προθῶνται, πρὶν ἥλιον ἐξέχειν* gebietet das Solonische Gesetz über die Totenbestattung.

2) Il. 24, 413 (vgl. Bilf., Tag 97): Am 12. Tage seit Hektors Fall (*ὅτε δὴ ῥ' ἐκ τοῖο δυωδεκάτη γένετ' ἠώς* ib. 31) beschließen die Götter, daß Achilleus die Leiche dem Priamos herausgeben soll. Priamos fährt deshalb in der folgenden Nacht (*νύκτα δι' ἀμβροσίην, ὅτε θ' εὕδουσι βροτοὶ ἄλλοι* ib. 363) in das griechische Lager. Hermes, der ihm begegnet, sagt ihm, daß sich die Leiche noch unversehrt in den Zelten des Achilleus befinde, obwohl sie dort schon den 12. Tag liege (*δυωδεκάτη δέ οἱ ἠὼς κειμένῳ*). — Demosth. 57, 10: es war bereits finster (*σκότος εἶναι ἤδη*), als mein Name als letzter von allen, die an jenem Tage aufgerufen wurden (*ἁπάντων τῶν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ κληθέντων*), aufgerufen wurde. — Plut. Daimon. Sokr. 2: an jenem Tage, an dem die Flüchtlinge unter Pelopidas (379 v. Chr.) nach Eintritt der Dunkelheit (*σκότους γενομένου*) heimlich an die Mauer kommen sollten, kam Jemand aus Athen, der nach Plut. Pelopid. 25 meldete, daß die Flüchtlinge, die noch bei Tage (*ἔτι ἡμέρας οὔσης*) angekommen waren, bis zum Abend (*ὡς πρὸς ἑσπέραν*) auf Jagd gegangen seien. — Wenn es bei Aischines adv. Ktesiph. 71 aber heißt, daß die Volksversammlung um Mitternacht (*νὺξ μὲν ἐν μέσῳ*) auseinandergegangen sei, und daß man sich am folgenden Tage (*τῇ ὑστεραίᾳ*) wieder zur neuen Versammlung eingefunden habe, so wird hier nur an den Lichttag gedacht sein, nicht an einen Wechsel des bürgerlichen Tages. Vgl. Bilf., Tag 58. 114.

folgenden Tage gehörte, in den älteren Zeiten der griechischen Geschichte zu sprechen scheint, ist der von Homer bis zu den Attikern in bestimmten festen Redewendungen zu verfolgende Gebrauch des Pluralis von *νύξ* für die einzelne natürliche Nacht, der gerade auch in der gewöhnlichen Benennung der Mitternacht hervortritt. Diese heißt schon bei Sappho (fr. 52), danach bei Herodot und bei den Attikern (Thukydides, Xenophon, Platon, Demosthenes, Lukian, Aristides) *μέσαι νύκτες* (neben *μέση ἡμέρα*) [1]), bei Herodot und den Attikern daneben auch *μέσον νυκτῶν* (neben *μέσον ἡμέρας*) [2]), was geradezu an Ausdrücke wie *τὸ μέσον τῶν τειχῶν*, *γῆ μέση ποταμῶν* (= *Μεσοποταμία*) erinnert. Dementsprechend sagt man im Attischen auch gern *τῶν νυκτῶν* [3]) und *ἐκ νυκτῶν* für „des Nachts". Der letztere Ausdruck findet sich auch schon bei Homer (Od. 12, 286) Bei Homer ist auch der feste Versschluß *νύκτας τε καὶ ἦμαρ* für „Nacht und Tag" üblich; er scheint aber nicht sowohl ein *νύκτα τε καὶ ἦμαρ*, als ein *νύκτας τε καὶ ἤματα* zu vertreten [4]), das sich im Versinnern regelmäßig statt dessen findet (einmal auch *ἤματα καὶ νύκτας* Il. 23, 186); es ist niemals von einem bestimmten einzelnen *νυχθήμερον* gebraucht, sondern stets allgemein, wo man ebenso gut „Nächte und Tage" wie „Nacht und Tag" sagen konnte. Diese Redewendung, die sich bei Pindar umgestaltet als *ἆμαρ ἢ νύκτες* (Pyth. 4, 256) wiederfindet [5]), ist sicherlich metrisch begründet;

---

1) Der hier vorliegende Gebrauch von *μέσος* setzt voraus, daß *νύκτες* schon zu einem Einzelbegriffe „Nacht" zusammengefaßt war, als der Ausdruck *μέσαι νύκτες* entstand. Dieser kann also nicht etwa seinerseits den Ausgangspunkt für den Gebrauch von *νύκτες* statt *νύξ* gebildet haben. Die „Mitte zwischen den Nächten" kann ja *μ. ν.* so wenig bedeuten wie etwa *μέσοι ὀφθαλμοί* die „Mitte zwischen den Augen".

2) *ἡνίκα ἦν ἐν μέσῳ νυκτῶν* „als es Mitternacht war" Xenoph. Kyrop. 5, 3, 52; daneben *ἀμφὶ μέσας νύκτας* ib. 4, 5, 13.

3) *πόρρω τῶν νυκτῶν* „spät in der Nacht", das z. B. bei Platon Sympos. 217 D. Prot. 310 C vorkommt, wird von Suidas geradezu mit *περὶ τὸ μεσονύκτιον* erklärt.

4) Vgl. besonders Od. 24, 63: *ἕπτα δὲ καὶ δέκα μέν σε, ὁμῶς νύκτας τε καὶ ἦμαρ κλαίομεν, ὀκτωκαιδεκάτῃ δ' ἔδομεν πυρί* „17 (Tage) beweinten wir dich, Nacht und Tag, am 18. aber übergaben wir dich dem Feuer." An den analogen Stellen 10, 28. 80. 15, 476 steht *ἐξῆμαρ* bezw. *ἐννῆμαρ* statt der „17 (Tage)". Wackernagel (Glotta 2, 3) wollte aus den allgemeinen Kompositionsgesetzen für alle diese Fälle pluralische Bedeutung von *ἦμαρ* erschließen. Aber wie sollte die zu erklären sein, wenn nicht eben aus der Parallele mit dem singularisch gebrauchten *νύκτες*?

5) Bei Pindar, Nem. 6, 6 ist auch ein *μετὰ νύκτας* überliefert, das von den modernen Herausgebern wie selbstverständlich in *μετὰ νύκτα* verbessert wird. Ob mit Recht?

ob sie aber möglich gewesen wäre, wenn die Verbindung des Pluralis von νύξ mit dem Singularis ἦμαρ nicht ohnehin aus anderen sprachlichen Gründen üblich gewesen wäre, darf man bezweifeln.

Durch die Annahme einer mitternächtlichen Tagesepoche für den nach babylonischer Weise geteilten Tag würde dieser eigentümliche Gebrauch erst seine natürliche Erklärung finden. Die bisher dafür vorgeschlagenen Erklärungen waren nur Verlegenheitswege[1]), die gebräuchlichste, der oben zur Erwägung gestellten am Nächsten kommende, daß die Nacht als Gesamtheit ihrer Teile, der Nachtwachen oder der Nachtstunden, aufgefaßt sei, ist im Grunde keine Erklärung und gibt keine Antwort auf die Frage, warum gerade die Nacht und nicht auch der Tag, der doch auch in seine Tageszeiten oder Stunden zerfiel, so behandelt worden ist.

Daß die Vorbedingungen für einen mitternächtlichen Tagesanfang, die Messung und Teilung der Nacht, auch zu Homers Zeit, in der Tat schon gegeben waren[2]), lehren die berühmten Verse der Doloneia (Il. 10, 251 ff.):

μάλα γὰρ νὺξ ἄνεται, ἔγγυθι δ' ἠώς,
ἄστρα δὲ δὴ προβέβηκε, παρῴχηκεν δὲ πλέων νύξ
τῶν δύο μοιράων, τριτάτη δ' ἔτι μοῖρα λέλειπται,

sowie Od. 12, 312 (vgl. 14, 483):

ἦμος δὲ τρίχα νυκτὸς ἔην, μετὰ δ' ἄστρα βεβήκει.

Die Dreiteilung der Nacht, die hier erwähnt ist, erinnert an die 3 Nachtwachen der Babylonier (Zeit des Sternaufgangs, Mitte der Nacht, Zeit der Morgendämmerung), die in älterer Zeit auch bei den Hebräern (Altes Test., nach Kimchi zu Ps. 63, 7 bis zum Exil gebraucht) und bei den Indern[3]) gebräuchlich waren und sich auch

---

1) Die von B. Delbrück (Syntax 163), daß *μέσαι νύκτες* die ganze in der Mitte zwischen Abend und Morgen liegende Nachtzeit bedeute, zeigt nur, daß ihr Urheber die Belegstellen nicht angesehen hat, sondern ex lexico geurteilt hat. Die von Skutsch (Rhein. Mus. N.F. 61, 613), daß es aus *μέσαι νυκτί* hervorgegangen sei, ist reine Willkür.

2) Mitternacht selbst wird bei Homer nicht erwähnt, wohl aber in einer dorisch geschriebenen „kleinen Ilias", wo es von dem Falle Trojas heißt: *νὺξ μὲν ἔην μεσάτα, λαμπρὰ δ' ἐπέτελλε σελάνα* Euseb. Praep. evang. 10, 12.

3) Sie findet sich dort unter der Bezeichnung *yāma*, wie mir Oldenberg zeigte, in alten buddhistischen Texten, die schätzungsweise in das 4. Jh. v. Chr. zu setzen sind, wie Suttavibhaṅga, Pārājika I 1 (erster, zweiter und letzter *yāma* der Nacht) und Thesagāthā 627 (erster, mittlerer und letzter *yāma* der Nacht), wo von der Erleuchtung Buddhas in den 3 Teilen der Nacht die Rede ist. Ferner im Mahābhārata II 219 („nachdem du die beiden ersten *yāma* der Nacht geschlafen hast, aufgestanden im letzten *yāma*"), also etwa im 2. Jh. v. Chr. Die Bezeichnung der Nacht als *triyāma* „die welche 3 *yāma* hat" kommt im Rāmā-

noch in verhältnismäßig später Zeit bei den in Babylonien ansässigen Mandäern[1]) und bei den Arabern[2]) erhalten haben. Wie diese Nachtwachen wird sie mehr oder weniger unabhängig von der Zwölfteilung des Volltages in Doppelstunden dagestanden haben, da sie sich vernünftigerweise (und die babylonischen Namen der Wache bestätigen das ja) auf die Nacht, wie sie jeweils war, also mit wechselnder Länge, bezogen haben wird. Daß diese Teilung aber aus der babylonischen Teilung des ganzen Tageskreises in 6 gleichbleibende Teile, 3 *mana* Tagwache, 3 *mana* Nachtwache zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche (S. 105), hervorgegangen sein muß, ist klar. Gegenüber dieser letzteren starren Wacheneinteilung (der *mana*), die ständig mit den Jahreszeiten in Konflikt sein mußte, verhielt sie sich etwa ebenso wie die bewegliche aegyptische Stundenordnung zur festen babylonischen.

Die Einteilung der Nacht in 3 Teile (Nachtwachen) fügt sich in das babylonische Teilungssystem gut ein; selbst bei der beweglichen Nachtwache konnte die Mitternachtswache unter Umständen ihre alte Größe von 2 Zodiakalstunden (Doppelstunden) oder ein *mana*, in Indien von 5 *muhūrta*, behalten, während die 1. und die 3. Wache unter Umständen je nach der Jahreszeit verlängert oder verkürzt wurde. An die Stelle dieser älteren Einteilung ist später außerhalb Babyloniens (wo sich bei den Mandäern wie gesagt die alte Dreiteilung gehalten hat), wie es scheint, überall eine jüngere in 4 Nachtwachen getreten, die zuerst bei Euripides Rhes. 5 (*τετράμοιρον νυκτὸς φυλακήν*) bezeugt ist (s. ob. S. 114) und später bei Griechen und Römern[3]) wie auch im hellenistischen Orient bei den Juden[4]) und ebenso, vermutlich auch unter hellenistischem Einfluß,

yaṇa und noch bei Kālidāsa (ca. 400 n. Chr.) vor, s. a. Böthlingk-Roth s. v. *triyāma*.

1) Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 67, 6.

2) Für die Zeit von Sonnenuntergang bis -aufgang: Abendwache, mittlere Wache, Tagesanbruchswache; dementsprechend 3 Tagwachen von Sonnenaufgang bis -untergang. Diese Zeiteinteilung wird noch heute in Nubien mit den arabischen Namen gebraucht, um die Ablösungen bei den Bewässerungsarbeiten zu regeln; daneben eine vierteilige Einteilung mit teilweise nubischen Bezeichnungen. Schäfer, Nubische Texte (Abh. Berl. Akad. 1917), S. 88/9. Die letztere Einteilung wird vermutlich aegyptisch sein; *šōb* „Nachtwache" ist in der Tat das kopt. ϣⲱⲡ Mark. 6, 48, das Act. 12, 4 ein Soldaten-*τετράδιον* bezeichnet, deren 4 sich in den Wachtdienst zu teilen hatten.

3) Suidas: *φυλακὴ τὸ τέταρτον μέρος τῆς νυκτός, τετραχῇ γὰρ διῄρηται*; vgl. ebenda s. v. *προφυλακή*. — Veget. de re milit. 3, 8: *in quattuor partes ad clepsydram sunt divisae vigiliae, ut non amplius quam tribus horis nocturnis sit vigiliare.*

4) Neues Test. (Matth. 14, 25. Mark. 6, 48). Mischna (Tosephta Berakhoth 1, 1; Mitteilg. von H. L. Strack). — Auch die talmudische Lehre kennt die 4

in Indien[1]) gebräuchlich war. Sie läßt sich wohl in das aegyptische 24 Stunden-System mit seinen 12 Nachtstunden einfügen, nicht aber in das babylonische System der 12 Stunden, noch in das indische der 30 *muhūrta*, deren 6 Nachtdoppelstunden oder 15 Nacht-*muhūrta* sich nicht ohne Zerreißung durch 4 teilen ließen; sie darf daher wohl als etwas mit dem aegyptischen Stundensystem Zusammenhängendes angesehen werden. Der Uebergang von der Dreiteilung der Nacht zur Vierteilung, wie er hier durchgehends festzustellen war, tritt aber in der zitierten Stelle aus Euripides' Rhesos umso eindrucksvoller hervor, als gerade dieses Stück sich an die Doloneia des Homer anschließt und als die Stelle Il. 10, 251 ff. geradezu als Vorbild zu der Euripidesstelle erscheint. Er dürfte also seinerseits ein indirektes, aber recht sprechendes Zeugnis für den Uebergang von der babylonischen zur aegyptischen Tageseinteilung bei den Griechen bilden und in diesem Wechsel seine Begründung finden.

In der Tat ist denn auch in Aegypten die Einteilung des Schiffsdienstes in 4 einander ablösende Wachen (*s3*) seit ältester Zeit üblich gewesen und früh auch auf andere Dienstzweige übertragen worden[2]). Sie hat dort ihre natürliche Grundlage in der

---

Nachtwachen, rechnet aber die vierte, um scheinbar die Dreizahl des Alten Test. zu wahren, zum folgenden Lichttage (!), s. Winer, Bibelhandwörterb. s. v. Nachtwache.

1) Unter der alten Benennung *yāma* sowohl vom Tage wie von der Nacht gebraucht, die beide in je 4 solche Wachen zerfallen, Bhagavata Purāṇa III 11, 10 („je vier *yāma* bilden die beiden Tage der Sterblichen" d. i. Tag und Nacht). Desgl. unter der jüngeren Bezeichnung *prāhara* bei Bhaṭṭohpala (10. Jh. n. Chr.) zu Bṛhat Saṃhitā XXIV 10 (6. Jh. n. Chr.). Außer diesen Beispielen, auf die mich Oldenberg freundlichst hinwies, vgl. auch die von Windisch, Z.D.M.G. 48, 355 zitierte Stelle aus der Calcuttaer Ausgabe des Kommentars zu Pāṇini I 2, 57 („die Zeit des Heute ist der Tag mit den letzten 2 Wachen der vorausgegangenen Nacht und den ersten 2 Wachen der kommenden Nacht", wo der andere Text hat: „der Tag von Mitternacht zu Mitternacht, das ist die Zeit des Heute"). Auch Alberuni, India p. 171 erwähnt die 8 *prahara* d. i. „Wachenwechsel" des Volltages, die je $3^3/_4$ *muhūrta* oder $7^1/_2$ *ghaṭī* lang seien und nach Wasseruhren gemessen würden. Das älteste Zeugnis für die mittels der Wasseruhr nach *nāḷika* (d. i. $^1/_2$ *muhūrta*) gemessenen 4 Nachtwachen und die entsprechenden 4 Teile des Tages, die jeder wieder in zwei Halbwachen geteilt wurden, enthält der unter dem Namen des Kautilya überlieferte Regentenspiegel, dessen angeblicher Verfasser um 300 v. Chr. gelebt hat (Journ. R. Asiat. Soc. 1915, 699, vgl. ib. 229). — Diese jüngere indische Tageseinteilung ist einst auch auf Java (16 Teile, entsprechend den 16 halben *prāhara* der Inder; Ginzel I 421) und in Atjeh (Ginzel I 430) üblich gewesen; sie findet sich noch heute in Siam und Kambodscha neben der echten aegyptischen Stundenordnung (12 Tag- und 12 Nachtstunden wechselnder Länge), Ginzel I 413.

2) Sethe, Aeg. Ztschr. 54, 3, Anm. 5.

Unterscheidung von 4 Schiffsteilen; es gab eine Backbord-, eine Steuerbord-, eine Vorderteils- und eine Hinterteilswache. Obwohl aus den Texten über die Dauer der einzelnen Wache nichts bekannt ist, so ist bei der strengen Scheidung zwischen Tag und Nacht, die die aegyptische Stundenordnung im Unterschied zur babylonischen charakterisiert, gewiß nicht daran zu zweifeln, daß es 4 Tag- und 4 Nachtwachen gegeben hat.

Bei uns wird der tägliche Schiffsdienst bekanntlich in 6 Wachen (engl. *watch*, davon die Bedeutung „Uhr", die dieses Wort hat) von je 4 Stunden geteilt, 3 Nachtwachen von 8 Uhr Abends bis 8 Uhr Morgens (die erste, mittlere und Morgenwache) und 3 Tagwachen für die übrige Zeit, von denen die letzte aus technischen Gründen in 2 Teile (*dog watches*) geteilt wird; jede Stunde zerfällt in 2 Glas (8 auf die Wache), eine Erinnerung an die alten Sanduhrstundengläser. In dieser ohne Zweifel recht altertümlichen Einrichtung könnte man ein Ueberbleibsel der alten babylonischen Wachordnung erblicken, das sich über die Phönizier, Griechen, Römer in die Gegenwart hinüber gerettet hätte [1]), während dieselbe Wachordnung im Landdienst (Heeresdienst) seit dem 4. Jh. v. Chr. der aegyptischen Wachordnung Platz gemacht hatte. Bei uns hat die militärische Wache heute nur noch 2 Stunden, also die halbe Länge der Schiffswache; hier scheint der Zusammenhang mit dem Altertum also ganz abgerissen zu sein.

An der oben (S. 107) zitierten Platonstelle mit ihrem μέχρι τρίτου μέρους ὥρας würde es sich, wenn eine mitternächtliche Tagesepoche anzunehmen ist, um 6 Uhr Morgens handeln [2]).

Während man für die Griechen der älteren geschichtlichen Zeiten so aus der babylonischen Tagesteilung vermutungsweise auf die mitternächtliche Tagesepoche zu schließen veranlaßt wird, würde für die Römer umgekehrt aus der Tatsache, daß sie diese Epoche gebrauchten, die augenscheinlich althergebracht und mit ihrem Sakralrecht fest verwachsen war, eigentlich zu schließen sein, daß auch bei ihnen einst eine solche Tagesteilung bestanden habe, ehe die damit in Widerspruch stehende 24stündige Teilung mit den aegyptischen Uhren von Griechenland her in Rom Eingang fand; und das umso mehr, wenn es richtig sein sollte, daß für die Römer wie für alle

1) Bei der Zähigkeit, mit der gerade die Seemannsbräuche am Althergebrachten festhalten, ist das, wie mir Edw. Schröder bemerkt, in der Tat sehr wohl möglich.

2) Anders Bilf. Stund. 48, der annahm, daß mit τρίτον μέρος der dritte von den 4 Teilen des nach späterer Weise viergeteilten Lichttages gemeint sei, also die Zeit von 12 bis 3 Uhr.

indogermanischen Völker (und also auch die Griechen) die abendliche Tagesepoche als das Ursprüngliche angenommen werden muß, wie das die vergleichende Sprachwissenschaft auf Grund des oben (S. 119) dargelegten Tatbestandes tut[1]). Doch fehlt es an jeder Spur, die den obigen Schluß unterstützte, in der römischen Ueberlieferung. Die Zwölftafeln gebrauchten, wie ausdrücklich bezeugt wird, nur die Tageszeiten wie Sonnenauf- und -untergang, Mittag, Vor- und Nachmittag[2]). Von den später üblichen Bezeichnungen für die Tagesteilung trägt nur die Bezeichnung für das Ende des Tages *suprema* (scil. *pars?*) etwas von einer Zählung an sich. Diese Zählung stand aber sichtlich nicht mit der mitternächtlichen Tagesepoche in Zusammenhang, sondern bezog sich auf eine Einteilung des Lichttages, entsprechend derjenigen, die in den späteren *horae canonicae* (3., 6., 9., 12. Tagesstunde) fortlebte und die ihrerseits der Vierteilung der Nacht in die 4 Nachtwachen (*vigiliae*) entsprach, welche gleichfalls mit der 3., 6., 9. und 12. Nachtstunde endigten. Es ist wahrscheinlich, daß diese Vierteilung von Tag und Nacht, die schon vor dem 1. Punischen Kriege bestanden haben soll (Plin. a. a. O.) bereits die aegyptische Stundenrechnung zur Voraussetzung hatte, in die sie sich einfügt (s. ob. S. 127). Ihr mag wie bei den Griechen eine ältere Dreiteilung vorausgegangen sein, von der sich keine Spur mehr erhalten hat.

Aus römischen Datierungen wie „in der Nacht, die dem 6. November folgte", „in der Nacht, der der Tag des 4. Septembers folgte", „die Nacht, die sich schon zum Freitag erstreckte" u. ä. hat man vielfach geschlossen, daß die Nacht bei den Römern kein eigenes Datum gehabt habe[3]). Die Sitte, sich so auszudrücken, ist aber doch wohl nur eine Folge der Zerreißung der Nacht durch die mitternächtliche Epoche gewesen, die bewirkte, daß einerseits einunddieselbe Nacht sich auf 2 Kalendertage verteilte und daß andererseits der nächtliche Teil eines Kalendertages durch den Lichttag in zwei auseinanderfallende Hälften getrennt wurde. Auch wir können ohne Stundenangabe eine bestimmte Nacht nicht durch ein Kalenderdatum bezeichnen, sondern müssen uns mit Fassungen

---

1) Schrader, Reallexikon [1] 845: „während es der Erklärung bedarf, warum die Römer durch Verlegung des Tagesanfangs auf Mitternacht den ursprünglichen Zustand verlassen haben." — Man könnte den Etruskern eine vermittelnde Rolle bei dieser Abweichung zuschreiben; dabei wird man sich dann natürlich der kleinasiatischen Herkunft dieses Volkes erinnern.

2) Plin. nat. hist. 7, 212. Censorin. de die nat. 23/4.

3) Bilf., Tag 207. Unger, Philologus 51, 222/3.

wie „die Nacht vom 15ten auf den 16ten" oder „die Nacht zum 16ten" helfen.

22. Der morgentliche Tagesanfang.

Im Gegensatz zu allen den oben genannten Völkern scheinen die Aegypter seit uralten Zeiten den Kalendertag mit dem Morgen begonnen zu haben. Das ist ja die notwendige Konsequenz ihrer Jahresordnung gewesen. Da das Normaljahr mit dem Frühaufgang des Sirius begann, der eine Stunde vor Sonnenaufgang sichtbar wurde (s. ob. S. 44), so mußte auch der Tagesbeginn auf den Morgen fallen. Die Frage kann nur sein, ob die Dämmerung, das Verblassen der Sterne, oder erst der Sonnenaufgang selbst den Beginn des Tages bezeichnete.

Da die thebanischen Stundentafeln in den Gräbern der Könige Ramses' VI. und IX. (Mitte des 12. Jh. v. Chr.) für den Anfang der Nacht (*tp grḥ*) wie für jede der 12 Nachtstunden, die im Sinne unserer Stundenangaben wie „12 Uhr" als abgelaufen anzusehen sind, Sternpositionen verzeichnen, hat Ed. Meyer (Chronol. 20) in Uebereinstimmung mit Biot und Unger[1]) daraus gefolgert, daß die Aegypter die Nacht nur von Dämmerung zu Dämmerung rechneten, sodaß der „Anfang der Nacht" etwa der griechischen 1. Stunde (1 Uhr d. i. 7 Uhr Abends unserer Zeit am Aequinoktium), das Ende, die 12. Stunde, aber der griechischen 11. Stunde (11 Uhr d. i. unser 5 Uhr Morgens zur selben Jahreszeit) entsprochen hätte, auf welche letztere Stunde der alexandrinische Astronom Theon den Frühaufgang des Sirius setzte. Andernfalls hätten, so meint Meyer, die Tafeln für den Anfang und das Ende der Nacht keine Sternpositionen angeben können, da die Sterne unmittelbar nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang noch nicht bezw. nicht mehr sichtbar sein konnten.

Aus der eigentümlichen Tagesbezeichnung, die dieselben Stundentafeln bei der Mitte der Monate bieten, indem sie hinter dem Datum des 16. Tages, durch ein bisher unerklärliches Zeichen verbunden, noch den 15ten nennen, hat Ed. Meyer weiter schließen zu müssen geglaubt, daß die Nacht größtenteils zu dem folgenden Tage gerechnet wurde; denn die betr. Angabe sei doch wohl so zu verstehen, daß die vom 15. zum 16. Kalendertage führende Nacht das Datum des 16ten getragen habe[2]).

---

1) Abfassungszeit der aeg. Festkalender (Abh. Bayr. Akad. d. Wiss. 1890) S. 218 ff.

2) Die von Ed. Meyer hierbei, im Anschluß an Brugsch, Matériaux 103. Thes. 91, verwertete Angabe „Anfang des Jahres" zur 1. Nachtstunde des 1. Thoth

Diese Schlüsse decken sich mit dem, was Böckh aus gewissen Angaben des Ptolemäus über Sternbeobachtungen in der Morgendämmerung geschlossen hatte, wo z. B. eine im „Phamenoth 18 auf den 19ten in der Morgendämmerung“ (*Φαμενὼθ ιη' εἰς τὴν ιθ' ὄρθρον*), d. h. am 18. Phamenoth in der zum 19ten führenden Nacht, gemachte Beobachtung nachher kurzweg als Morgenbeobachtung des 19. Phamenoth (*Φαμενὼθ ιθ' ἡ ἑῴα ... ἀπόστασις*) bezeichnet ist[1]). Böckh schloß daraus, daß die Morgendämmerung (*ὄρθρος*, *ἕως*) von den Aegyptern zu dem beginnenden neuen Tage gerechnet worden sei, nicht zu dem zu Ende gehenden alten. Dieser Schluß von Böckh findet aber seine Entkräftigung schon in dem Wortlaut der obigen wie aller ähnlichen Doppeldatierungen. Denn es ist dabei der Beobachtung ja ausdrücklich das Datum des der Nacht vorausliegenden Tages (*Φαμενὼθ ιη'*) gegeben, dem die Nennung des folgenden Tages mit *εἰς τὴν ιθ'* u. ä. nur zur Verdeutlichung zugefügt ist. Daß diese ausführlichere Doppeldatierung aber die offizielle Auffassung wiedergibt, der die kürzere mit alleiniger Nennung des folgenden Tages „in der Frühe des 19ten“ als eine populäre, minder genaue gegenübersteht, ist klar.

Auch Ed. Meyer's Schlüsse sind wohl unhaltbar, so einleuchtend sie auf den ersten Blick scheinen. Daß die aegyptische

---

in der Tafel Leps., Denkm. III 228bis beruht auf einem Versehen des alten Schreibers. Die Worte *tp nḫt* „Kopf des Riesen“, die nach der Positionsangabe zur 2. Stunde des 16. Thoth hier stehen müssen, sind in *tp rnp.t nt nḫt.w* „Anfang des Jahres des Sieges“ verderbt.

1) Zusammenstellung dieser und ähnlicher Nachtdatierungen des Ptolemäus bei Böckh, Sonnenkreise der Alten 303 ff. Bilf., Tag 61—66. 73—77. Die Angabe des folgenden Kalendertages, zu dem die Nacht führt, ist nicht etwa nur auf die Zeit nach Mitternacht oder die an der Grenze der beiden Kalendertage liegenden Morgenstunden beschränkt (z. B. 12 Uhr Nachts *Μεσορὶ ιζ' εἰς τὴν ιη'*, Böckh 308), sondern wird auch bei den Abendstunden und andern Stunden vor Mitternacht gebraucht. So gibt Ptolemäus z. B. eine Datierung des Timocharis „5. Tybi, Anfang der 3. Stunde“ (*Τυβὶ τῇ ε' ὥρας γ' ἀρχομένης*) in seiner Weise durch „5. Tybi auf den 6ten“ wieder (*Τυβὶ ε' εἰς τὴν ς'*). Auch die von Meyer zitierte Stelle bei Wilcken, Griech. Ostraka I 792, wo dieselbe 3. Nachtstunde „1. Pachon auf den 2ten“ (*Παχὼν τῇ νουμηνίᾳ εἰς τὴν δευτέραν*) datiert ist, gehört hierher. Diese Form der Doppeldatierung mit *εἰς τὴν* ... scheint hier bemerkenswerterweise nur da gebräuchlich zu sein, wo vom aegyptischen Wandeljahre (*κατ' Αἰγυπτίους*) die Rede ist, vgl. auch Berlin. Griech. Urk. III Nr. 957. Sie fehlt, wo daneben attische oder makedonisch-chaldäische Daten stehen, ein sprechender Beweis dafür, daß diese einen andern Tagesanfang voraussetzen, nämlich den abendlichen. In byzantinischer Zeit findet sie sich aber auch beim festen alexandrinischen Jahr, z. B. um 500 n. Chr. bei Theios: *Παχὼν ς' εἰς τὴν ζ ὥρᾳ νυκτερινῇ δευτέρᾳ* (Bullialdus, Astronomia Philolaica 326).

Stundenrechnung von der griechischen verschieden gewesen sein sollte, ist von vornherein, zumal angesichts der Angaben des Ptolemäus, der nirgends eine Andeutung in dieser Richtung macht, äußerst unwahrscheinlich. Daß aber die Nacht bei den Aegyptern zum vorhergehenden Kalendertage gehörte, geht gerade aus denselben Stellen im Grabe des Ḥap-ḏefa von Siut (ca. 1950 v. Chr.) hervor, die Meyer zur Bestätigung seines gegenteiligen Schlusses heranzog. Dort stehen die Daten „17. Thoth, die Nacht des *Wꜣg*-Festes“ und „5. Schalttag, die Nacht des Neujahres“ den Daten „18. Thoth, der Tag des *Wꜣg*-Festes“ und „1. Thoth, der Tag des Neujahres“ gegenüber [1]). Die nächtliche Vorfeier der beiden Feste, in der die Zeremonie des Lichtanzündens stattfand, ist hier also ausdrücklich dem vorhergehenden Kalendertage zugerechnet [2]). Zu vergleichen ist damit die ob. S. 303 zitierte Bezeichnung des 30. Mesorē als „Tag der Abendmahlzeit des Neujahres“ aus der Zeit des Neuen Reiches.

Die Worte „Nacht“ (*grḥ*) und „Abendmahlzeit“ (*mśj.t*) erscheinen hier mit Bezug auf die folgenden Feiertage ganz ähnlich gebraucht, wie es das Wort Abend in unseren Ausdrücken Sonnabend, Heiliger Abend für die dem Sonntage und dem Weihnachtsfeste vorangehenden Tage mit ihrem Feierabend bezw. ihrer abendlichen Feier ist [3]).

Die aegyptische Sprache kennt nun aber für dieselbe Sache auch noch einen andern Ausdruck, nämlich „das Hellwerden der Erde“ (*ḥḏ-tꜣ*), die gewöhnliche Bezeichnung für den Tagesanbruch. So sagt man von einer Zeremonie, die am 30. Choiak in der Nacht [4]) vorgenommen wurde, sie finde statt am „Hellwerden der

1) Siut I 277—320 (Griffith, The Inscriptions of Siut and Deir Rifeh).

2) Man könnte aus der Bezeichnung „Nacht des Festes“ höchstens schließen, daß das Fest selbst von Abend zu Abend reichte und daß diese Ordnung noch aus einem Zeitalter stammte, in dem man die Zeit ausschließlich nach dem Monde rechnete und demgemäß den Volltag mit dem Abend begann (vgl. S. 302). Ganz entsprechend bezeichnen übrigens heute die Kopten (ebenso wie die Muhammedaner) in der Weise der alten Kirche (*nox quartae feriae, quae lucescit in quarta feria*, d. i. die Nacht vom Dienstag auf Mittwoch. Bilf., Tag 266) die Nacht von Sonnabend auf Sonntag als „Nacht des Sonntags“ (Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, deutsch von Zenker 3, 184), unbeschadet ihrer kalendarischen Zugehörigkeit zum vorhergehenden Tage, s. dazu unten.

3) Vgl. den ganz entsprechenden Gebrauch von *nox* in der kirchlichen Sprache, sowie von *nuit* und *veille* im Französischen (Bilf., Tag 270), den Bilfinger aus dem jüdischen Tagesanfang mit dem Abend erklären wollte. Bei den Hebräern bedeutete *ʿereb šabbat* nicht nur Freitagabend, der nach jüdischer Rechnung schon zum Sabbat gehörte, sondern auch die Zeit vor Anbruch des Sabbats.

4) Totenb. 18 (Grapow, Urk. d. aeg. Altertums V 117).

Erde des *ḥb-śd*-Jubiläums“, das selbst am 1. Tybi gefeiert wurde[1]); so wird der Ausdruck „die Nacht des Nachtmahles“, der eine gewisse Festlichkeit bezeichnet, näher erklärt als „das Hellwerden der Erde des Begräbnisses des Osiris“[2]), d. h. als Nacht vor dem Begräbnisse; so lautet eine Art Sprichwort „gibt man einer Gans Wasser am Hellwerden der Erde ihres Schlachtens am Morgen?“, d. h. wenn man die Gans morgens schlachten will, gibt man ihr nicht in der Nacht vorher noch zu trinken[3]); „am Hellwerden der Erde des Tötens der Menschen durch die Göttin“, d. h. in der Nacht vor der geplanten Vernichtung des Menschengeschlechtes durch die Göttin Sachmet, läßt der Sonnengott, um die Menschen zu retten, einen Rauschtrank für die Göttin ausgießen, den diese „morgens“ (*m dwꜣwj*), d. i. am nächsten Tage, findet[4]); im Libyerkrieg Merenptaḥ's folgt auf „die Nacht des 2. Epiphi, das Hellwerden der Erde des Begegnens mit ihnen“ der 3. Epiphi als Tag der Entscheidungsschlacht[5]). Und wenn es heißt, daß ein gewisser Schutzspruch zu rezitieren sei „vom letzten Tage des Jahres, dem Neujahre (1. Thoth) und dem *Wꜣg*-Feste (18. Thoth) bis zum Hellwerden der Erde des Festes der Göttin *Rnn-wt.t* (1. Pachon)“[6]), so ist damit gewiß eine Zusammenfassung der 8 ersten Monate des Jahres vom 1. Thoth bis zum 30. Pharmuthi gemeint.

Dieser Gebrauch, der sich auch noch im Koptischen erhalten hat (ⲉ-ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄-) und dem die völlig analoge Verwendung von *ἐπιφώσκειν* in griechischen Texten der römischen Kaiserzeit entspricht[7]), ist doch nur zu verstehen, wenn das „Hellwerden der

---

1) Sethe, Untersuch. z. Gesch. u. Altertumskunde Aegyptens III 136.

2) Totenb. 18 (Grapow a. a. O. 119), wo nach den bessern Hss. (Kgn. Mentuḥotp, Nu, Juiya) *ḥd-tꜣ pw n ḳrś.t Wś-ìr* zu lesen ist.

3) Schiffbr. 185 (Aeg. Ztschr. 44, 87).

4) Destr. des hommes 19 ff.

5) Mar. Karn. 53, 31. Dieses und das vorhergehende Beispiel verdanke ich einem freundl. Hinweise von Grapow aus dem Berliner Wörterb.

6) Leid. J. 346, 2, 5 (Mitteilung von H. Grapow).

7) *ἡμέρα ἦν παρασκευῆς καὶ σάββατον ἐπέφωσκε* „es war Freitag und die Nacht auf Sonnabend brach an“ Luk. 23, 54 (ⲡⲉ-ⲡϩⲟⲟⲩ-ⲡⲉ ⲛ̄-ⲧⲡⲁⲣⲁⲥⲕⲉⲩⲏ ⲉ-ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲙ̄-ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ); *ὀψὲ δὲ τῶν σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* „spätabends am Sabbat, in der Nacht auf Sonntag“ Matth. 28, 1 (ⲣⲟⲩϩⲉ ⲇⲉ ⲙ̄-ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲉ-ϩⲧⲟⲟⲩⲉ ⲛ̄-ⲥⲟⲩⲁ ⲙ̄-ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ). Vgl. Sethe Unters. III 136 — „Die Nacht auf Sonntag (od. e. and. Tag)“ heißt sonst *ἐπιφώσκουσα κυριακή* (var. *ἐπικαταλαβοῦσα, διαφαίνουσα*) oder *ἡ ἐπιφώσκουσα εἰς κυριακήν*, Bilf., Tag 243 ff., sämtlich Beispiele aus christlicher Zeit, bei denen Bilfinger Beibehaltung des jüdischen Tagesanfanges mit Sonnenuntergang für die Wochentage (im Gegensatz zum Kalenderdatum) annehmen wollte. Gegen seine Annahme, daß der Ausdrucksweise ein hebräisches Vorbild zugrunde liege, spricht die von

Erde“ dem eigentlichen Tagesbeginn vorauslag, d. h. wenn der Tag erst mit Sonnenaufgang begann. Das scheint denn auch durch eine Stelle in dem alten Kapitel 17 des Totenbuches (Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr.) bestätigt zu werden, wo es von der eben aufgegangenen Sonne „am Morgen ihrer täglichen Geburt“, wie der alte Kommentar sagt, heißt: „ich habe jene Sonne gesehen, die gestern geboren worden ist zwischen den Schenkeln der Himmelskuh“ [1]). Hier scheint der Sonnenaufgang die Grenze zwischen gestern und heute zu sein.

Dazu stimmt nun auch durchaus, daß die 12. Stunde der Nacht den Namen „die welche die Schönheit ihres Herrn schaut“ trägt, womit die aufgehende Sonne, zugleich in der Gestalt des Käfers Chopre (*Ḫprj*) der Schutzgott dieser Stunde, gemeint ist, während die 1. Stunde des Tages ihrerseits den Namen „Aufgang“ oder „Erscheinen der Schönheit der Sonne“ führt [2]). Das aus dem Neuen Reiche stammende Buch von „dem was in der Unterwelt ist“ (vulgo Amduat genannt), das die nächtliche Fahrt des Sonnengottes durch die unter der Erde liegende Unterwelt zum Gegenstand hat, läßt dementsprechend die Sonne in der 1. Nachtstunde in die Erde durch die Pforte des westlichen Horizontes eintreten, um sich durch einen 120 Schoinoi langen Tunnel zur Unterwelt treideln zu lassen (Jéquier a. a. O. S. 43). Nach vollendeter Nachtfahrt tritt die Sonne dann in der 12. Nachtstunde in den entsprechenden Gang im östlichen Horizont ein, und dort erfolgt dann „die (Wieder-)geburt dieses großen Gottes in der Gestalt des Chopre; er kommt

---

Wilcken, Griech. Ostraka I 792 angeführte Datierung eines aegyptischen Horoskopes aus dem 3. Jahre des *ϑεὸς* betitelten Kaisers Titus (81 n. Chr.): *Φαρμοῦϑι τῇ ἐπιφωσκούσῃ ἕκτῃ ἐπὶ τρίτης τῆς νυκτὸς ὥρας, ὡς δὲ Ῥωμαῖοι ἄγουσι καλάνδαις Ἀπριλίαις, κατ' ἀρχαίους δὲ Παχὼν νουμηνίᾳ εἰς τὴν δευτέραν* d. h. „in der Nacht auf den 6. Pharmuthi alexandr. = 1. April jul., am 1. Pachon aeg. auf den 2ten“. Das zuletzt gegebene Wandeljahrsdatum bestimmt den Zeitpunkt genau auf den 31. März = 5. Pharmuthi alex., 9 Uhr Abends unserer Rechnung. Aus der eigentümlichen Datierungsform, die anstelle des eigentlichen Kalender- oder Wochentages den nächstfolgenden nennt (vgl. dazu die römischen Datierungen S. 129), dürfen Schlüsse auf die kalendarische Zugehörigkeit der betr. Nacht nicht gezogen werden (gegen Meyer 21 und Bilfinger; richtig Ideler I 464); vgl. die von Bilf. 257 zitierte Stelle des Malalas: *μηνὶ Δύστρῳ τῷ καὶ Μαρτίῳ κε' ὥρᾳ νυκτερινῇ δεκάτῃ, ἐπιφωσκούσης ἡμέρας κυριακῆς τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἕκτης εἰκάδος*, also am „25. März in der 10. Nachtstunde“ (= 4 Uhr Morgens unserer Zeit) in der Nacht auf Sonntag den 26ten desselben Monats März (Tagesanfang mit Sonnenaufgang). — Analoge arabische Datierungen „in der Nacht, deren Morgen der 5. Wochentag war“ bei Ideler II 492.

1) Grapow, Urk. d. aeg. Altertums V 36/7.

2) Thes. 28. 31; älter Jéquier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès S. 23.

hervor aus der Unterwelt, steigt ein in das Morgensonnenschiff und erscheint zwischen den Schenkeln der Himmelsgöttin", nämlich als ein kleines Knäblein, wie die beigefügte Vignette zeigt (Jéquier a. a. O. S. 135/6).

Nach alledem kann kein Zweifel sein: die aegyptischen Nachtstunden liefen wie bei den Griechen von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang. Die Stundenrechnung war dieselbe. Die Angabe des Theon, daß der Sirius um die 11. Stunde aufgehe, um das Neujahr zu eröffnen, darf also, wie man es bis auf Ed. Meyer allgemein getan hat, für aegyptisch gehalten werden. Der Befund in den alten Dekantafeln von Siut stimmt damit ja auch in bemerkenswerter Weise überein, indem dort der dem Sirius entsprechende Dekan *Śpd* in der 1. Dekade des 2. Halbjahres in der 11. Nachtstunde verzeichnet steht (s. ob. S. 44).

Für den Tatbestand in den thebanischen Stundentafeln aber, der Ed. Meyer zu seinen Schlüssen führte, und der, was die 12. Stunde der Nacht betrifft, möglicherweise in den alten Dekantafeln von Siut genau ebenso vorliegt, muß eine andere Erklärung gesucht werden. Die Notierung von Sternpositionen für Anfang und Ende der Nacht wird nicht auf Beobachtung, sondern auf Berechnung beruhen müssen, die bei der gleichmäßigen Verschiebung der Sternaufgänge oder Sternkulminationen, wenn es sich um solche handelt[1]), ja ein Leichtes sein mußte[2]). Zu berücksichtigen ist auch, daß die Dämmerung in Oberaegypten sehr kurz zu sein pflegt, sodaß die helleren Sterne schon eine halbe Stunde nach Sonnenuntergang sichtbar werden[3]).

1) Gegen diese Annahme, die auf der hübschen Erklärung von Schack-Schackenburg (Aegyptolog. Studien I) beruht und für die u. A. auch Borchardt eintritt, spricht stark die Ansetzung des Sirius, der in der 1. Hälfte des Monats Paophi in der 11. Stunde erscheint. Das stimmt, wenn es sich um Aufgänge handelt, mit einer ganz geringen Differenz sowohl zu der Zeit, aus der die Aufzeichnungen stammen (ca. 1150 v. Chr.), als zu der Dekanaufgangstafel im Grabe des kaum ein Jahrzehnt früheren Königs Ramses' IV. (Thes. 174), führt dagegen auf eine über $3^1/_2$ Jahrhunderte zurückliegende Entstehungszeit der Stundentafeln, wenn die Aufzeichnungen als Kulminationen aufgefaßt werden. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, welchen Zweck solche veralteten Tafeln in den beiden ramessidischen Königsgräbern haben sollten, wo es doch gewiß nicht schwer sein konnte, modernere, wenn nicht genau für die Zeit passende Tafeln zu geben.

2) Auch Caesar hat unter die scheinbaren (d. h. sichtbaren) Auf- und Untergänge seines Kalenders sehr viele wahre (d. h. nicht sichtbare) gemischt, die er aegyptischen und griechischen Parapegmen entlehnte. Ideler, Abh. Berl. Akad. 1822/3, 139.

3) Lepsius, Königsbuch S. 156, der dort auch sonst viel Beachtenswertes zu der Frage gesagt hat.

Was aber die eigentümliche Doppeldatierung der Monatsmitte betrifft, so wird man sie nach dem Muster der Doppeldatierungen bei Ptolemäus hinzunehmen haben; man könnte sich denken, daß dabei das Datum des Kalendertages (Tag 16), der den betr. Nachtbeobachtungen (vom 15. zum 16.) folgte, deshalb vorausgestellt sei, weil es sich um die Datierung eines Berichtes über die verflossene Nacht handeln sollte. Nun hat aber, was bisher nicht beachtet worden ist, der Ausdruck für „15. Tag" überhaupt garnicht die übliche Form der Kalenderdaten, die vorher die Nennung des „16. Tages" (*ssw 16*) hat, sondern er besteht aus dem Worte, das ursprünglich den 15. Tag des Mondmonats, den Vollmondstag, die Monatsmitte bezeichnete (*15-n.t*). Das über der Zahl 15 stehende Zeichen ⌣, das die beiden scheinbaren Daten zu verknüpfen scheint und über das man sich so viel den Kopf zerbrochen hat, ist nämlich, wie seine Varianten ▽ und ⌣ zeigen, nichts als eine falsche Umschreibung des hieratischen Zeichens des halbierten Mondes, mit dem das Wort *15-n.t* im Neuen Reiche nach dem Muster seines alten Vorgängers [Hieroglyphen] *śmd.t* (Uebergangsschreibung des Mittleren Reiches [Hieroglyphen], in Meir mit [Hieroglyphe] vor dem ⌓) geschrieben zu werden pflegt und das z. B. in den Totenbuchhandschriften von Kap. 113 und in den Berliner Ritualhandschriften (P. 3055, 32, 8 = 3033, 28, 3) stets die Form ▽ hat[1]). Wie gewöhnlich, erhält das Wort auch in unsern Tafeln nicht selten das Deutzeichen des Festes. Man würde bei diesem Tatbestande richtiger übersetzen: „Tag 16, Monatsmitte". Damit eröffnet sich die Möglichkeit oder vielmehr Wahrscheinlichkeit, daß wir es überhaupt nicht mit zwei Tagesdaten, sondern nur mit einem einzigen zu tun haben, indem das scheinbare zweite die Apposition zum ersten bildete.

Die Divergenz, die zwischen den beiden so miteinander verbundenen Tagesbezeichnungen immerhin aber hinsichtlich der Ordnungsziffer besteht, d. h. daß das Kalenderdatum eine um 1 höhere Ziffer nennt als das Mondmonatsdatum, läßt sich auch sonst bei der Anwendung der alten Mondtagebezeichnungen auf Kalenderdaten beobachten. So erhält z. B. das Datum „Monat 3 der Sommerjahreszeit, das $^1/_5$ und $^1/_{30}$ des Monats", also der 7. Epiphi (s. ob. S. 36), ganz unserem Falle entsprechend den Zusatz *6-n.t* „sechster Tag (des Mondmonats)"[2]). Man ist versucht, das durch die Verschiedenheit der Tagesepoche zu erklären. Wenn etwa der 15.

1) Vgl. Möller, Hierat. Paläogr. II Taf. 28, Bem. zu Nr. 316.

2) Dümichen, Bauurkunde von Dendera S. 6. Aeg. Ztschr. 48, 101.

Mondmonatstag am Abend, der 16. Kalendermonatstag aber am nächsten Morgen begann, so mußte der folgende Lichttag als Mondmonatstag die Bezeichnung des 15ten tragen. Auch von hier aus käme man dann auf die oben ausgesprochene Auffassung, daß die Aufzeichnungen der thebanischen Stundentafeln nicht das Datum der Nacht, aus der die Beobachtungen stammen, sondern des sie abschließenden Tages tragen, d. h. des Tages, der die Monatshälfte eröffnet, während deren die vorher festgestellten Sternpositionen ihre Geltung behalten sollen.

Die morgentliche Epoche des aegyptischen Voll- und Kalendertages findet sich denn auch überall bei den griechischen Astronomen vorausgesetzt, wo diese mit Daten des alten aegyptischen Wandeljahres (*κατ' Αἰγυπτίους*) rechnen, so bei Timocharis (Anfang des 3. Jh. v. Chr.), bei Hipparch (150 v. Chr.), bei Theon und bei Ptolemäus, während dieselben Gelehrten da, wo sie attische oder makedonisch-seleukidische Daten (*κατὰ Χαλδαίους*) benutzen, die abendliche Tagesepoche vorauszusetzen scheinen (s. ob. S. 131 Anm. 1).

Auch Geminus (68 v. Chr.) definiert den Volltag als die einmalige Umdrehung des Kosmos „von Sonnenaufgang bis Sonnenaufgang wiederum“ [1]) im Unterschied zu dem eigentlichen Tage, dem Lichttage, der nur „von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang“ reiche (Bilf., Tag 166). Ebenso christliche Autoren, wie Augustinus, Isidorus Hispalensis und Beda (Bilf., Tag 264). Auch Ammianus Marcellinus nimmt, wo er die Theorie des julianischen Jahres entwickelt, den Sonnenaufgang als Anfangspunkt des 1. Jahres der vierjährigen Periode an [2]).

Der Tagesanfang mit dem Morgen ist vom aegyptischen Wandeljahr naturgemäß auch auf das daraus abgeleitete alexandrinische Jahr übergegangen [3]). Er liegt auch der Planetenwoche zu Grunde, die nach Dio Cassius 37, 17/8 in Aegypten entstanden sein soll, jedenfalls aber, wie Boll überzeugend gezeigt hat [4]), erst eine Schöpfung der hellenistischen Astrologie gewesen ist; der Wochentag trägt immer den Namen des Planeten, der seine 1. Tagesstunde (nach Sonnenaufgang) regiert [5]).

1) Böckh, Sonnenkreise der Alten S. 49 nannte das den Zodiakaltag im Unterschied zum politischen Tag.

2) Bilf., Tag 264, dazu Unger, Philologus 51, 221.

3) Ideler I 181; vgl. auch seine Untersuch. über die astronomen Beobachtungen der Alten S. 24.

4) Pauly-Wissowa, Realenzyklop. VII 2547 ff.

5) So auch in dem astrologischen Kalender vom J. 354, der die Nachtstunden vor den Tagstunden aufführt. Bilf., Tag 239.

Wir finden denselben Tagesanfang aber auch außerhalb Aegyptens in hellenistischer Zeit, z. B. mit makedonischen Kalenderdaten in den Ephemeriden Alexander's d. Gr. (Bilf., Tag 28) und bei Josephus (ebenda 31), ohne Datum generell bei Galenus von Pergamon (ebenda 51 ff.), im 2. Jh. n. Chr. auch mit julianischen Daten in einer lateinischen Inschrift der numidischen Stadt Lamasba (ebenda 214 ff.), seit dem 6. Jh. mit Daten der Seleukidenära in Antiochia und bei den syrischen Chronisten (Bilf., Tag 258 ff.), hier überall in den außereuropäischen Provinzen des Römischen Weltreiches. Seit dem 9. Jh. ist er aber auch in Rom und in Konstantinopel nachweisbar (Bilf., Tag 258. 266), und die arabischen Schriftsteller dieser und der folgenden Zeiten berichten ausdrücklich, daß Römer und Griechen im Gegensatz zur mohammedanischen Praxis den Tag mit dem Morgen begännen. Das wird auch durch den griechisch schreibenden Theodor von Gaza im 15. Jh. für seine Zeit bestätigt (Bilf., Tag 89).

Auch im übrigen Europa hat während des Mittelalters diese Tagesepoche, die die altaegyptische war, in Verbindung mit den ebenfalls aus Aegypten stammenden 24 Stunden von wechselnder Länge geherrscht (Ginzel III 89. 296). Erst, als mit dem Aufkommen der Schlaguhren die von den Astronomen gebrauchten gleichbleibenden Stunden an deren Stelle traten (s. ob. S. 114), kam zugleich auch der feste Tagesanfang mit Mitternacht wieder auf, wie ihn die alten Römer bezw. vor ihnen die Etrusker vermutlich aus derselben inneren Notwendigkeit einst eingeführt hatten, als sie die babylonische Tageseinteilung mit der einfachen babylonischen Wasseruhr bekommen hatten.

23. Schlußergebnis.

In dem Tatbestande, wie er hier für die Einteilung des Tages- und des Himmelskreises festgestellt wurde, scheint sich ein recht merkwürdiges Bild der Kulturzusammenhänge zwischen den Völkern der alten Welt vor unseren Augen zu entrollen. Wir sehen die beiden führenden Kulturen des alten Orients, die aegyptische und die babylonische, in scharf gesonderter Eigenart einander gegenüberstehen und schließlich auf dem Boden der griechisch-römischen Kultur, ihrer Erbin, mit einander in Wettbewerb treten. Hier die Aegypter mit ihrer alten, auf dem Jahre von 360 Tagen beruhenden 36-Teilung des Himmels und der davon unabhängigen Teilung des Tages in 24 Stunden, deren Länge für Tag und Nacht mit den Jahreszeiten wechselt, während die Zahl gleich bleibt, mit dem morgentlichen Tagesanfang; dort die Babylonier mit ihrer den 12

Monaten des Jahres angepaßten 12-Teilung des Himmels und der völlig damit übereinstimmenden Teilung des Tages in 12 Stunden, deren Länge stets dieselbe bleibt, wogegen die Zahl der auf Tag und Nacht entfallenden Stunden mit den Jahreszeiten wechselt, und dazu der mitternächtliche bezw. abendliche Tagesanfang.

So verschieden, ja geradezu entgegengesetzt sich die beiden Völker hier auch in fast allen Punkten gegenüberstehen, eins haben sie doch gemeinsam: die Zwölfzahl der Stunden, die nur beim Babylonier auf den ganzen, Tag und Nacht umfassenden Tageskreis, beim Aegypter auf die beiden Teile dieses Kreises, den Tag und die Nacht, gesondert verteilt sind. In dieser Uebereinstimmung, die schwerlich zufällig sein wird, liegt gewiß noch eine Spur, die auf gemeinsamen Ursprung der Tageseinteilung bei den beiden Völkern weist. Und zwar würde man in der babylonischen Form sicherlich das Ursprünglichere zu vermuten haben, da sie dem mutmaßlichen Muster der ganzen Einrichtung, der Jahresteilung nach Monaten, besser entsprach, und aus der daraus hergeleiteten Raumteilung des Himmels unmittelbar hervorging, in der aegyptischen Form mit ihrer Scheidung von Tag und Nacht aber das Menschlichere oder Natürlichere und mit ihrer kürzeren Stundenlänge das Praktischere. Die aegyptische Form könnte geradezu eine Kombination der babylonischen Tagesteilung mit der ursprünglichen natürlichen Teilung in Tag und Nacht gewesen sein[1]). Darin liegt nicht, daß sie notwendig aus Babylon entlehnt sein muß; sie ist vielmehr als eine Weiterbildung einer in Babylon noch erhaltenen primitiveren Form anzusehen, die an sich unter Umständen auch in Aegypten selbst hätte entstanden sein können. Als das Fortgeschrittenere erweist sie sich auch darin, daß sie weit kompliziertere Zeitmesser gebraucht. Die auf die Jahreszeiten eingestellte aegyptische Wasseruhr war es denn ja auch wahrscheinlich, die die einfachere babylonische Wasseruhr mit ihrer gleichbleibenden Doppelstunde bei den Griechen aus dem Felde geschlagen und der aegyptischen Stundenrechnung den Weg gebahnt hat.

Verschieden wie in ihrer Anlage sind die beiden Formen der Tageseinteilung auch in ihren Schicksalen gewesen. Während die aegyptische zunächst in der Heimat geblieben zu sein scheint, hat sich die babylonische früh nach Osten und Westen ausgebreitet. Sie ist es, die zuerst, sei es über Phönizien oder über Kleinasien, zu den Griechen gekommen ist. Erst seit Alexander dem Großen hat dann auch die aegyptische Form der Tageseinteilung (nicht

1) Vgl. dazu, was oben (S. 116) über die indische Tagesteilung gesagt ist.

aber der Himmelseinteilung, in der der babylonische Zodiakus durchaus die Oberhand behielt) sich in der griechisch-römischen Welt ausgebreitet und die früher eingedrungene babylonische Form in unaufhaltsamem Siegeslaufe aus dem Felde geschlagen, zunächst in Europa, dann auch in Westasien und schließlich vermutlich durch den Islam auch in Südostasien. Nur im äußersten Osten Asiens hat sich die babylonische Form noch bis in die Gegenwart behauptet, doch sehen wir die aegyptische Form in ihrer modernen europäischen Fortbildung auch dort schon siegreich vordringen, und es ist fast mit Sicherheit zu erwarten, daß sie in nicht zu ferner Zeit die babylonische Form auch aus diesem letzten Posten verdrängen wird. Auch hier drängt sich der Vergleich mit der Schrift wieder auf, hat doch die Buchstabenschrift, die gleichfalls letzten Endes aus Aegypten stammt, sich ebenfalls den ganzen Erdkreis erobert bis eben auf das chinesisch-japanische Kulturgebiet, das sich ihr allein, auf wie lange noch, verschlossen hält.

Deutlich trat bei der Regelung des Tagesanfanges, die mit der Stundenordnung innerlich zusammenhing, aber auch der enge Zusammenhang mit der Ordnung des Jahres hervor. Es ist verlockend, nunmehr auch die Parallele zu dem Bilde der Kulturzusammenhänge, das sich uns oben bei der Tagesteilung ergeben hat, bei der Jahresordnung zu ziehen. Auch dort fanden wir Aegypter und Babylonier sich schroff gegenüberstehend, die Aegypter mit ihrem Siriusjahr von 365 Tagen, die Babylonier mit ihrem Mondjahr von 354 Tagen. Auch dort trug das aegyptische Jahr schließlich auf dem Boden der griechisch-römischen Welt durch Caesar's Kalenderreform den Sieg davon, nachdem es bis dahin außer in der persischen Kalenderreform des Darius sein Heimatsgebiet, das Niltal, nicht verlassen hatte. Die Parallele wird erst vollständig, wenn man annimmt, daß das Mondjahr oder Lunisolarjahr, wie es die anderen Völker des Altertums gebraucht haben und wie es die Kulturvölker des östlichen und südlichen Asiens sowie die Juden noch heute gebrauchen, einst ebenso von Babylon ausgegangen ist, wie die Zwölfteilung des Himmels- und des Tageskreises. In der Tat ist die Kombination der Mondumläufe mit dem natürlichen Jahr, wie sie dieses „Mondjahr" darstellt, vielleicht nicht so selbstverständlich gewesen, wie sie uns heute erscheint, sodaß ihre Verbreitung von einem Entstehungszentrum doch wohl möglich wäre[1]). Sind doch die Aegypter ihrerseits allem Anschein

1) Auch Schrader, Reallexikon 393, nimmt an, daß das bei den indogermanischen Völkern Europas gebrauchte Mondjahr aus Babylon entlehnt gewesen sei.

nach wirklich, und zwar zu ihrem Glück, nicht auf diese Idee gekommen.

Bestätigt sich das Plejadenjahr bei Hesiod dahin, daß es wirklich noch ohne Beziehung zum Mondumlauf stand, so würde damit die Hypothese vom speziell babylonischen Ursprung des „Mondjahres“ sehr viel an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Das spätere griechische Mondjahr, wie es seit Solon fest geregelt z. B. in Athen gebraucht wurde, könnte dann zusammen mit den „zwölf Teilen des Tages“, die Herodot die Griechen von den Babyloniern entlehnt haben läßt, aus dem Osten eingeführt worden sein. Es versperrte den Griechen, die mit dem Plejadenjahr auf dem gleichen Wege gewesen waren, wie Jahrtausende vor ihnen die Aegypter, den Weg zu einem besseren Jahr und erwies sich als ein rechtes Danaergeschenk für die Danaer.

In dem Prozesse der Verbreitung der aegyptischen und der babylonischen Kulturelemente, wie er oben skizziert worden ist, tritt die Verschiedenheit der nationalen Eigenart der beteiligten beiden Völker und ihrer Kultur in sehr bemerkenswerter Weise hervor. Die babylonische Kultur scheint, wie sich das ja auch sonst zeigt (z. B. in Palästina), von Anfang an eine große Expansionskraft zu entwickeln. Die Babylonier selbst tragen, meist durch ihre Eroberungen, die Elemente ihrer Kultur in alle Lande. Dagegen bleibt die aegyptische Kultur mit einer augenscheinlichen Zurückhaltung oder Unaufdringlichkeit, jedenfalls mit mangelnder Aufdringungsfähigkeit, still im Lande, bis sie fremde Eroberer dort gewissermaßen entdecken und ihre Elemente über die Welt verbreiten. So war es mit den aegyptischen Stunden, die erst durch Alexander d. Gr. ihre eigentliche Verbreitung gefunden zu haben scheinen, wenn sie auch vielleicht schon etwas früher nach Griechenland gekommen sein mögen; so war es mit dem aegyptischen Jahre, das erst Darius, dann Caesar aus Aegypten geholt hat; so war es schließlich auch mit der Buchstabenschrift, deren Keime oder Grundlagen die phönizischen Hyksos (bezw. die Hebräer) in Aegypten während ihrer Okkupation des Landes aufgenommen zu haben scheinen.

Die Anfänge der griechischen Poetik.

Von

Max Pohlenz.

Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Mai 1920.

Die Untersuchungen, die sich anheischig machen, uns in eines antiken Dichters „Werkstätte“ zu führen, sind meist nicht sehr erfreulich, und wenn man gar bei einem so unmittelbar aus dem Leben erwachsenden Gebilde wie der attischen Komödie die Frage aufwirft, ob sie anderswoher befruchtet ist, kann das wie eine Versündigung an der Poesie anmuten. Und doch ist diese Komödie der Hohlspiegel, in dem das ganze geistige Leben der Zeit aufgefangen wird. Wie sollten da Anregungen aus der zeitgenössischen Literatur fehlen? Auf einem Gebiete sind diese ja auch seit alters anerkannt. Was der *εὐριπιδαριστοφανίζων* der Tragödie verdankt, wissen wir alle. Aber auch die Farben, die Aristophanes für die Schilderung des Mauerbaus von Nephelokokkygia verwendet, hat nicht er selbst gemischt, sondern Vater Herodot, als er von Babylons Mauern und dem Bau der Pyramiden ein Bild entwerfen wollte (Vögel 552. 1125 ff. ∾ Herod. I 179, II 124. 127; vgl. auch Ach. 85 zu Her. I 133 u. a.). Daß der Komiker vor der Abfassung der Wolken gründlich das Werk des Diogenes von Apollonia gelesen hat, steht seit Diels fest. Besonders legte aber der Agon die Verwertung fremder Gedanken nahe. So ist im Plutos ein *ἐγκώμιον πενίας* benützt (Wilh. Meyer, Laudes inopiae, Göttingen 1915), und an meiner Hypothese, daß das kommunistische Programm der Ekklesiazusen von Plato beeinflußt ist, muß ich festhalten, solange nicht neben dem Widerspruch auch eine Widerlegung erfolgt.

Merkwürdigerweise hat man aber die Frage, ob fremde Einflüsse vorliegen, bei einem Agon noch garnicht aufgeworfen, wo

sie ganz besonders brennend ist. Das ist der Agon der Frösche. Soviel ich sehe, hat hier nur Wilamowitz, Aischylos 232, kurz darauf hingewiesen, daß „wir in Gefahr sind die Originalität des Aristophanes zu überschätzen, weil wir ihn allein kennen"; sonst hat man gar kein Problem empfunden und als selbstverständlich hingenommen, daß Aristophanes die feine Würdigung der Tragödie und die Synkrisis ihrer großen Vertreter rein aus sich gegeben habe [1]). Dabei ist es von vornherein ganz unwahrscheinlich, daß eine Zeit, die überall das Bedürfnis empfand sich über die Erscheinungen des Lebens auch theoretisch klar zu werden, grade am Drama, das die Geister so mächtig bewegte, vorübergegangen sein sollte. Mit vollem Rechte hat auch Walther Kranz kürzlich betont, daß Aristoteles bei der Abfassung der Poetik „ein überreiches theoretisches und literargeschichtliches Material zur Verfügung hatte", und hat die zahlreichen Schrifton der Sophistenzeit zur Poetik, von denen uns Kunde geblieben ist, zusammengestellt (Neue Jahrbb. 1919, S. 148).

Nicht zum wenigsten hat sich aber die Komödie selber mit diesen Fragen beschäftigt. Chamaileon konnte den Ausspruch tun: *παρὰ τοῖς κωμικοῖς ἡ περὶ τῶν τραγικῶν ἀπόκειται πίστις* (Athen. 21 f.). Besonders war, wie es scheint, Pherekrates literarisch interessiert. Auf den Cheiron, wo die Entwicklung der Musik von Melanippides bis Timotheos in ihren einzelnen Stadien geschildert wurde (fr. 145), dürfen wir uns freilich nicht berufen, da dessen Echtheit wohl mit Recht schon im Altertum bestritten war. Sicher sprach aber Pherekrates in einer Parabase über die Einfachheit der alten Komödie, und Aristophanes hat in den Danaiden nicht nur das Thema sondern auch Einzelheiten der Ausführung von ihm übernommen [2]). In den Krapataloi trat in der Unterwelt Aischylos auf, und wenn er sich rühmte (fr. 94):

ὅστις γ' αὐτοῖς παρέδωκα τέχνην μεγάλην ἐξοικοδομήσας,

so ist die Ähnlichkeit von Aristophanes' Fröschen 1004:

ἀλλ' ὦ πρῶτος τῶν Ἑλλήνων πυργώσας ῥήματα σεμνά
καὶ κοσμήσας τραγικὸν λῆρον

---

1) Vor vielen Jahren legte ich Leo einmal unvermutet die Frage vor, ob er meine, daß Aristophanes die Gedanken des Agons ganz aus sich entwickle. Ich sehe noch, wie er zurückfuhr. „Ja, von wem soll er sie denn sonst haben?" Zu meiner Freude ging er aber dann bereitwillig auf meine Auffassung ein.

2) Pherekrates fr. 185 *ὁ χορὸς δ' αὐτοῖς εἶχεν δάπιδας ῥυπαρὰς καὶ στρωματόδεσμα.* Aristoph. 253 *ὁ χορὸς δ' ὠρχεῖτ' ἂν ἐνάψαμενος δάπιδας καὶ στρωματόδεσμα* (cf. 254 *οὕτως αὐτοῖς ἀταλαιπώρως ἡ ποίησις διέκειτο*). Nach Athen. 57a hat auch Kallias *περὶ τῆς ἀρχαιότητος τῆς κωμῳδίας* gehandelt.

auch kein Zufall. Von seinen Verdiensten um die Chortänze sprach Aischylos in einem andern aristophanischen Stück, und ein Mitunterredner erinnerte sich dabei an einen aischyleischen Chor ganz ähnlich wie Dionysos in den Fröschen 1029 (fr. 677. 678). Auch der Gerytades, den Usener, Jahrb. f. Phil. 1889, S. 375 nicht ohne Wahrscheinlichkeit in das Jahr 407 gesetzt hat, brachte eine Hadesszene mit literarischen Debatten und einem Preis des Aischylos. Und gleichzeitig mit den Fröschen führte ja Phrynichos, der auch in den *Τραγῳδοὶ* literarische Fragen behandelt hat, seine Musen auf, in denen, wie es scheint, die beiden jüngst verstorbenen Dichter eine Euthyna über ihre Tätigkeit abzulegen hatten (fr. 32, vgl. Frö. 1012) und die schöne Anerkennung des Sophokles vorkam[1]).

Vor allen Dingen haben wir ja eine Synkrisis von Aischylos und Euripides bereits in den Wolken. Und wenn Pheidippides Aischylos nicht als ersten Tragödiendichter gelten lassen will, sondern ihn *ψόφου πλέων ἀξύστατον στόμφακα κρημνοποιὸν* schilt, wenn er ihm den Vertreter der *νεώτεροι*, den *σοφώτατος* Euripides vorzieht und eine Stelle über die blutschänderische Liebe von Makareus und Kanake vorträgt (1365—77), so kehren dieselben Motive in den Fröschen wieder, sogar mit Erwähnung desselben euripideischen Stückes (1081. 850. 1043 ff. 961 ff. 1056 ff.). Deutlich weisen dabei in den Wolken schon die knappen Ausdrücke, mit denen Aischylos' Technik charakterisiert wird, auf ausführliche theoretische Debatten zurück[2]). *Ἀξύστατον* wird voll verständlich nur,

---

1) fr. 31. Auch die hübsche Charakterisierung 65 *οὐ γλύξις οὐδ' ὑπόχυτος ἀλλὰ Πράμνιος* stammt wohl daher. Nach Aristophanes fr. 579 hat der *δῆμος* an den Dichtern, die dem herben (*αὐστηρός* Eparchides bei Ath. 30 b) Pramnier gleichen, keine Freude. Dafür zieht Plato Rep. 398 a den *αὐστηρότερος καὶ ἀηδέστερος ποιητὴς* vor. Die Rhetorik hat das Bild bewahrt in der *αὐστηρὰ ἁρμονία* (Gegensatz die das *ἡδὺ* suchende *γλαφυρά*, Dionys de Demosth. 47). Ihr Vertreter ist Aischylos bei Dion. comp. verb. 22. — Das feste Stilurteil über Sophokles hat den Späteren Aristophanes mit seinem „honigsüßen Munde" des Dichters geliefert (fr. 581, vgl. den Schluß der Vita).

2) Vgl. auch Sophokles' Dictum bei Plutarch de prof. 79 b (wohl aus Jon, vgl. 79 e) über den *ὄγκος* des Aischylos. An das *ψόφου πλέων* erinnert gewiß nicht zufällig Kallimachos' *μέγα ψοφέουσα ἀοιδή*, ohne daß etwa an unmittelbare Anlehnung zu denken wäre.

Ein für alle Mal sei hier bemerkt: Die Wirkung von Aristophanes' Agon ist in der späteren Poetik oft genug zu spüren (z. B. in der Vita des Aischylos). Aber noch viel öfter ist die Übereinstimmung nur so zu erklären, daß die Gedanken und Worte, die uns bei Aristophanes begegnen, schon vor ihm von Theoretikern seiner Zeit geprägt sind. Ich werde in den Anmerkungen dafür Belege bieten. Zu *ἀξύστατος* vgl. S. 163[3].

wenn wir daran denken, wie Plato Phaidr. 268 d das Wort σύστασις als überlieferten Terminus für die Komposition der Tragödie verwendet, bei der alle einzelnen Teile sich organisch dem Ganzen einfügen, und wie dann die σύστασις τοῦ μύθου, τῶν πραγμάτων in Aristoteles' Poetik 7 ff. eine ganz besondere Rolle spielt (vgl. Horaz Ars 34. 5).

Treten wir an die Frösche selbst heran, so zwingt uns zur selben Folgerung gleich der wichtige Vers 862, wo Euripides erklärt, er wolle prüfen τἄπη, τὰ μέλη, τὰ νεῦρα τῆς τραγῳδίας. Hier sollte doch gewiß der dritte Ausdruck im Publikum eine genau so scharf abgegrenzte Vorstellung erwecken wie die vorhergehenden, und das ist nur denkbar, wenn die Metapher schon vorher in theoretischen Debatten geprägt war. Was bedeutet sie? Nach Kock „das feste Gerüst, die sittliche Grundlage" der Tragödie. Aber das sind doch zwei sehr verschiedene Dinge, und die zweite Bedeutung ist nur hineingelegt, um den Einklang mit dem folgenden Agon herzustellen. Tatsächlich können die „Sehnen" der Tragödie nur das sein, was den Zusammenhalt der Teile bedingt und ein organisches Ganzes herstellt. Nach Aristoteles Poet. 7 ist es aber eben die σύστασις τῶν πραγμάτων, die die Tragödie zu einem einheitlichen Gebilde mit Anfang, Mitte und Ende, einem wohlgegliederten Organismus macht (der Vergleich mit dem ζῷον 1450 b 34, wiederholt cap. 23 Anf., schon platonisch, Phaidr. 264 c δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι κτλ., vgl. S. 171), und wenn wir die spezifisch aristotelische Zuspitzung auf den μῦθος abziehen [1]), ergibt sich eine ganz natürliche Erklärung für den aristophanischen Ausdruck. Der Fortschritt von den ἔπη und μέλη zur Gesamtkomposition würde dabei eine sehr passende Disposition ergeben haben [2]). Freilich verfährt Aristophanes nachher in Wirklichkeit nicht so, und nur in v. 911 ff., 945 ff. wird die Kompositionstechnik geprüft. Aber es fehlt ja auch sonst nicht an Anzeichen, daß Aristophanes während der Ausarbeitung des Agons seinen ursprünglichen Plan geändert hat [3]).

---

1) 1450 a 38 wird ihm der μῦθος zur ψυχὴ τῆς τραγῳδίας.

2) Den Schluß konnte dann die Erörterung über die sittliche Wirkung der Tragödien bilden, die Euripides' Niederlage entscheiden sollte.

3) Ed. Fränkel hat seiner Hypothese von der nachträglichen Konzipierung der Verse 895—1098 (Jahresber. d. philol. Vereins zu Berlin XLII 134) dadurch geschadet, daß er sie mit der Überlieferung von der zweiten Aufführung des Stückes kombinierte, obwohl diese deutlich auf eine unveränderte Wiederaufführung hinweist, und seine Auslegung von 1109—18 hat Kranz Hermes LII 584 ff. mit Recht abgelehnt. Trotzdem behalten Fränkels Beobachtungen über die nahe Aufeinander-

In dem Abschnitt über die ἔπη nimmt Aristophanes gleich den schon 927 vorgebrachten Vorwurf wieder auf, Aischylos habe den ersten Vorzug der φράσις, die σαφήνεια, nicht gehabt [1]). Auf welchem Boden die folgende Debatte erwachsen ist, zeigt die Erörterung über die Synonyma ἥκω καὶ κατέρχομαι sowie der Terminus ὀρθότης τῶν ἐπῶν 1181 (πρῶτον γὰρ περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ Prodikos A 16 ∼ A 11, vgl. die ὀρθοέπεια bei Protagoras A 26. 24. 25 und Demokrits Schrift περὶ Ὁμήρου ἢ ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων). Auch die Einförmigkeit der euripideischen Prologe war gewiß längst diskutiert, ehe Aristophanes sie mit dem Spotte seines ληκύθιον übergoß. Aber sogut wie dieser lustige Einfall werden auch sonst die Einzelheiten seinem Kopf entsprungen sein. Ähnlich liegt die Sache bei den μέλη, wo natürlich auch die Debatten über die alte und die moderne Musik den allgemeinen Hintergrund abgeben, aber auch bei den Eingangsliedern des ganzen Agons: Die Gegenüberstellung der beiden großen Dichter war gewiß geläufig, aber die prachtvollen Bilder, mit denen die urwüchsige Kraft des einen, die scharfgeschliffene Dialektik des anderen vorgeführt werden, sind echt aristophanisch [2]), und bemerkenswert ist etwa nur, daß sich manche Termini der späteren Poetik einmischen [3]).

---

folge der inhaltlich so eng verwandten Chorlieder 875 und 895, über die geringe Verwertung des Instrumentenmotivs (799 ff.), über v. 885 — wenn der Vers nur bedeutet „ehe ihr eure Worte aufsagt“, ist er unerträglich matt — ihren Wert, und Kranz' Behauptung, das Chorlied 814 ff. enthalte die Disposition des Agons, wie er uns vorliegt, ist ganz unhaltbar, da diese Disposition von dem Inhalte der folgenden Debatte nichts andeuten würde. — Für mein Thema kommt aber die ganze Frage kaum in Betracht.

1) Über die Echtheit von 1122 vgl. Wilamowitz, Choephoren 149, über den Terminus denselben zu Eur. Her. 55.

2) Zur Charakteristik des Aischylos vgl. etwa die des Kratinos Ritt. 526.

3) 816 τότε δὴ μανίας ὑπὸ δεινῆς ὄμματα στροβήσεται malt nicht bloß den augenblicklichen Zorn, sondern „des Dichters Aug', in schönem Wahnsinn rollend“. Es ist die μανία des platonischen Phaidros (245 a), das ἱερὸν πνεῦμα Demokrits (B 18 und 21), das schon Klemens mit Platos Jon 534 b zusammenstellt und Cicero Div. I 80 platonisierend mit *furor* wiedergibt (Über μανικὸς bei Aristoteles 1455 a 33 Finsler, Platon und die aristotel. Poetik, 172 ff.). Chamaileons Behauptung, Aischylos habe μεθύων gedichtet (Aischylos ed. Wil. p. 14), knüpft außer an Sophokles' Diktum und die μεθύοντες in Aischylos' Kabiren wohl auch an Komödienstellen an. Man mag auch an Kratinos' ὕδωρ δὲ πίνων οὐδὲν ἂν τέκοι σοφόν denken.

Λεπτόν τι λέγειν 1107. 1111. 828. 876. 956 (vgl. den Vers über Euripides' Zunge bei Satyros' Bios des Euripides fr. 8 δι' ἧς τὰ λεπτὰ ῥήματ' ἐξεσμήχετο), ἀστεῖον καὶ κατερρινημένον 901. 2 (906), τορῶς 1102 erinnert natürlich an die hellenistische Poetik.

Um so wichtiger ist der Abschnitt 905—1118, der die allgemeine Synkrisis enthält. Im streng gegliederten Epirrhema[1]) übt Euripides zunächst Kritik an Aischylos, seiner mangelhaften dramatischen Technik (—921) und seiner schwülstigen, unverständlichen Sprache (—935), und weist dann nach, wie er selbst in dieser Hinsicht die Tragödie vervollkommnet (—953) und durch das Eingehen auf die Gedankenwelt des Publikums auf dieses förderlich gewirkt habe (—979). Im Antepirrhema, über das ich zuerst genauer handeln will, ist Aischylos der Führer des Gesprächs. Wie Hippokrates de arte 3 *πρῶτόν γε διοριεῦμαι ὃ νομίζω ἰητρικὴν εἶναι* oder Isokrates ad Nic. 9 *πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον, τί τῶν βασιλευόντων ἔργον ἐστίν* präzisiert er gleich den Punkt, von dem die Entscheidung abhängt (1008): *ἀπόκριναί μοι, τίνος οὕνεκα χρὴ θαυμάζειν ἄνδρα ποιητήν*; wobei man beachte, daß *θαυμάζειν* fester Terminus ist (vgl. Xen. Mem. I, 4, 2: *Εἰπέ μοι, ὦ Ἀριστόδημε, ἔστιν οὕστινας ἀνθρώπους τεθαύμακας ἐπὶ σοφίᾳ; Ἔγωγ', ἔφη … Ἐπὶ μὲν τοίνυν ἐπῶν ποιήσει Ὅμηρον ἔγωγε μάλιστα τεθαύμακα, ἐπὶ δὲ τραγῳδίᾳ Σοφοκλέα κτλ.*, III 6, 16—8 Hipp. de arte 12 u. ö.). Nachdem Euripides die erwartete Antwort gegeben hat: *δεξιότητος καὶ νουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν*, folgt die Feststellung des Beweisthemas: *τοῦτ' οὖν εἰ μὴ πεποίηκας, ἀλλ' ἐκ χρηστῶν καὶ γενναίων μοχθηροτέρους ἀπέδειξας, τί παθεῖν φήσεις ἄξιος εἶναι;*[2]) Dementsprechend beginnt Aischylos mit einer Schilderung des sittlichen Zustandes, in dem Euripides das Publikum von Aischylos übernommen habe. Aber während wir nun erwarten, sofort von Euripides' unsittlicher Einwirkung zu hören, wird zunächst davon gesprochen, wie Aischylos durch Erweckung kriegerischer und vaterländischer Gesinnung dem Staate genützt hat (1019—29) und damit dem Vorbild der größten Dichter gefolgt ist (—1042), und dann erst zeigt Aischylos kurz, Euripides habe durch seine erotischen Stoffe unsittlich gewirkt (—1052).

---

1) *Καὶ μὴν ἐμαυτὸν μέν γε τὴν ποίησιν οἷός εἰμι,*
ἐν τοῖσιν ὑστάτοις φράσω, τοῦτον δὲ πρῶτ' ἐλέγξω
(905. 6). Das war offenbar ein beliebtes Dispositionsschema, das z. B. Hipp. de victu I 1 ablehnt, wenn er sagt: *ἐλέγχειν μὲν οὖν τὰ μὴ ὀρθῶς εἰρημένα οὐ παρεσκεύασμαι.* Immerhin fährt auch er nachher fort: *τὰ μὴ ὀρθῶς εἰρημένα δηλώσω ποῖά τινά ἐστιν* (vgl. auch die nächsten Worte, *ὁκόσα δὲ μηδ' ἐπεχείρησε μηδεὶς τῶν πρότερον δηλῶσαι, ἐγὼ ἐπιδείξω καὶ ταῦτα οἷά ἐστι*). Vgl. Gorg. Hel. 2 u. ö.

2) *μοχθηροτέρους* VΣ (*αἰσχροτέρους*) *μοχθηροὺς* RA Lemma Σ, woraus *μοχθηροτάτους* UM. *Οὐ βελτίους ἀλλὰ μοχθηροτέρους ἐποίησε τοὺς πολίτας.* Vgl. 1024 *ἀνδρειοτέρους* und Plato Gorg. 516 c von Perikles: *ἀγριωτέρους αὐτοὺς ἀπέφηνεν ἢ οἵους παρέλαβεν … οὐκοῦν εἴπερ ἀγριωτέρους, ἀδικωτέρους τε καὶ χείρους.*

Ganz ebenso ist der Aufbau des folgenden Teiles. Nach ein paar allgemeinen Bemerkungen über die erziehliche Bedeutung der Poesie führt Aischylos zuerst mit Bezug auf seine eigne Kunst aus, er habe die σεμνότης in Gedanken, Sprache und Kostüm erstrebt, weil das der Stil der Heroentragödie verlangte, und schließt erst daran den Nachweis, Euripides habe diesen Stil aufgegeben, indem er die Heroen in Bettlerkleidung steckte und auf das alltägliche Niveau herabzog, und habe dadurch eine schlechte Wirkung ausgeübt, die Bürger zum Schwatzen und zur Disziplinlosigkeit erzogen (—1076). Das findet dann seinen Abschluß im Pnigos, das nach dem Schema des Ψόγος beginnt ποίων δὲ κακῶν οὐκ αἴτιός ἐστ'[1]); und alle Vorwürfe zusammenfaßt.

Niemand wird von dem Komiker eine streng logische Beweisführung verlangen; aber die Tatsache müssen wir konstatieren, daß Aristophanes zu einer solchen einen Anlauf nimmt, dann aber sich nicht, wie wir es nach der Prothesis 1011 erwarten, auf die Kritik an Euripides beschränkt, sondern eine Synkrisis der beiden Dichter gibt. Dabei greift z. B. das, was über Aischylos' Diktion und Kostüm gesagt wird, weit über das Thema hinaus. Denn hier geht die Beurteilung nicht auf die Wirkung, sondern auf den Stil, ist nicht ethisch, sondern ästhetisch[2]). War aber einmal die Betrachtung von diesem Gesichtspunkt aus begonnen, dann verlangte die Synkrisis doch, daß sie im selben Sinne durchgeführt wurde. Statt dessen wird im Folgenden alles auf die ethische Wirkung zugespitzt und Euripides vorgeworfen, er habe die Athener zu Drückebergern erzogen und sie außerdem schwatzen gelehrt. Das ist freilich ganz im Sinne des Beweisthemas, daß Euripides einen unsittlichen Einfluß geübt habe. Eine Fortsetzung der Synkrisis bietet aber höchstens der erste Punkt mit seiner Erwähnung der Heroen im Bettlerkostüm. Den zweiten fügt ja auch Aischylos 1069 mit εἶτ' αὖ λαλιὰν ἐπιτηδεῦσαι καὶ στωμυλίαν ἐδίδαξας schein-

---

1) Vgl. das Beweisthema der Enkomien, ὡς μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιός ἐστιν Plato Symp. 178c u. ö. Aus Platos Werdez. 268. 372.

2) So Horaz Ars 278 von Aischylos *personae pallaeque repertor honestae ... et docuit magnumque loqui nitique cothurno* (vgl. z. B. noch Philostrat v. Apoll. VI 11, p. 113). Wenn Aristophanes 1060 sagt: „Die Heroen müssen ῥήματα μείζονα anwenden; denn sie tragen ja auch feierlichere Gewänder als wir", so biegt er mit leiser Komik den Gedanken, der bei Horaz vorliegt, um.

Das ist ja auch sonst durchaus seine Art. Wenn Pheidippides Wo. 1411 ff. sein Recht den Vater zu verprügeln erweist, so trägt die Argumentation natürlich komische Züge. Aber daß ernsthafte Debatten den Hintergrund bilden, zeigen Äußerungen wie Aristoteles Nik. Eth. 1149b 8 oder Antiphon π. ἀληθείας col. 5. Weitere Beispiele nachher.

bar unvermittelt als etwas ganz Neues an. Und doch liegt hier eine ganz bestimmte Gedankenassoziation vor, die nicht aus der Wirkung der Tragödie entspringt. Das sehen wir aus 954, wo Euripides selber von sich gerühmt hatte: *ἔπειτα τουτουσὶ λαλεῖν ἐδίδαξα*. Denn dort hatte er dies gerade damit begründet, daß er den Stil der aischyleischen Tragödie mit vollem Bewußtsein geändert und sie in *λέξις* und *διάνοια* dem Verständnis des Publikums nahe gebracht habe. Ergänzen wir diesen Gedanken im Antepirrhema, so ergibt sich sofort die genaue Synkrisis: Aischylos hat in Sprache und Kostüm das *σεμνὸν* gepflegt, weil er den Charakter der Heroentragödie wahrte; Euripides hat beides geändert, weil er bewußt darauf ausging, die Tragödie in die Sphäre des täglichen Lebens zu versetzen [1]). So schimmert eine rein ästhetische Betrachtung durch, die erst durch die Betonung der Wirkung in ethische Beleuchtung gerückt wird.

Schon das führt darauf, daß Aristophanes hier nicht frei von sich aus komponiert, zumal auch 1060. 1 eine Umbiegung eines ursprünglichen Gedankens verraten (vgl. S. 148 Anm. 2). Wichtiger ist etwas anderes. Wenn man an die späteren Debatten über Aufgabe und Wesen der Dichtung denkt, ist man einigermaßen überrascht, mit welcher Selbstverständlichkeit hier das *prodesse volunt poetae* gleich 1009 als alleiniger Maßstab für die Beurteilung der Poesie anerkannt und durch den ganzen Abschnitt hin festgehalten wird. Euripides und Aischylos sind sich darüber vollkommen einig, und eine Diskussion über diesen Punkt gibt es nicht. Fortwährend wird darauf zurückgegriffen, daß die Dichtung die Aufgabe habe, die Menschen zu bessern (1010 ff., 1019 ff., 1041, 1069, 1083 ff.), *χρηστὰ διδάσκειν* (1035, 1055—7), Nutzen zu stiften (1031, 1049, 1064, 1078), und besonders wird immer wieder darauf hingewiesen, daß es die *πόλις* und die *πολῖται* sind, denen sie zu nützen hat (1010 ff., 1041, 1049, 1065 ff., 1083). Das ist also eine ganz geschlossene Anschauung, und eine verschiedene Nüancierung liegt nur darin vor, daß dieser Nutzen zuerst rein ethisch gefaßt wird, während nachher an Hesiod und Homer gerühmt wird, sie hätten Ackerbau und Taktik gelehrt. Aber beides fällt ja vor der Sokratik in dem Begriff des *βελτίους ποιεῖν* zusammen.

Diese Tatsache ist an sich für die Beurteilung des Geisteslebens im fünften Jahrhundert wichtig genug. Trotzdem hat man sie bisher kaum beachtet oder sich damit abgefunden, die „Poetik

1) Man denke an Bemerkungen wie *οὐκ ἀξιόχρεως ἥρωος ὁ λόγος* (zu Phoen. 395), die in den Euripidesscholien so häufig sind (Elsperger, Philol. Suppl. XI, S. 33 ff., 54 ff.).

entspringe dem natürlichen Bedürfnis der Menschen, sich über die Wirkung der Poesie klar zu werden, und die populäre Poetik sei immer ethisch“ (Finsler, Platon und die aristotelische Poetik 69). Ich bezweifle, ob wirklich die Reflexion über die Dichtung sich so früh und so allgemein regt, und wenn es in der Odyssee von Demodokos heißt *τῷ γάρ ῥα θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδὴν τέρπειν* (θ 44), so führt das eher auf das *delectare* als auf das *prodesse*. Für die große Poesie Athens lag freilich die ethische Würdigung schon deshalb nahe, weil sie einen Teil des Gottesdienstes ausmachte. und die Parabase, die dem Agon der Frösche unmittelbar vorhergeht, beginnt nach der Ode 686: *τὸν ἱερὸν χορὸν δίκαιόν ἐστι χρηστὰ τῇ πόλει ξυμπαραινεῖν καὶ διδάσκειν.* (Vgl. Ach. 658 u. ö. Aus Platos Werdez. 298[1]). Aber mit dem bloßen Hinweis auf die populäre Auffassung kommen wir in unserm Abschnitt nicht aus. Denn hier bieten sich Vers für Vers literarische Parallelen, und namentlich die Grundanschauung vom Wesen der Poesie begegnet uns in einer geistigen Sphäre wieder, die wir jedenfalls nicht mit der vox populi identifizieren dürfen.

Wenn Aischylos 1030 sagt:

σκέψαι γάρ, ἀπ' ἀρχῆς[1])
ὡς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγένηνται.
Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,
Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δέ
γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους· ὁ δὲ θεῖος Ὅμηρος
ἀπὸ τοῦ τιμὴν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ' ὅτι χρήστ' ἐδίδαξε,
τάξεις, ἀρετάς, ὁπλίσεις ἀνδρῶν;

so beginnt noch Horaz in seiner Poetik den Abschnitt über die Kulturmission der Poesie mit den Versen (391):

Silvestris homines sacer interpresque deorum
caedibus et victu foedo deterruit Orpheus.

Wenn dieser fortfährt:

Post hos insignis Homerus
Tyrtaeusque maris animos in Martia bella
versibus exacuit,

so wird die Erweckung des kriegerischen Sinnes bei Aristophanes 1021 ff. und 1041 ff. wie bei andern[2]) mehr von Aischylos ausgesagt. Dafür finden wir die Anschauung, daß Homer der Lehrer technischer Fähigkeiten, besonders auf militärischem Gebiete gewesen

---

1) Das Komma ist vor *ἀπ' ἀρχῆς* zu setzen.

2) Athen. 627: *τὸ δ' ἀρχαῖον ἡ μουσικὴ ἐπ' ἀνδρείαν προτροπὴ ἦν.* Beispiel Alkaios Archilochos Aischylos.

sei, bei Xenophon im Symposion wieder, wo Nikeratos den Nutzen, den seine Homerkenntnis bringt (§ 7 *ὠφελημένοι ἔσεσθε*), damit erweist: *ἴστε γὰρ δήπου ὅτι Ὅμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων. ὅστις ἂν οὖν ὑμῶν βούληται ἢ οἰκονομικὸς ἢ δημηγορικὸς ἢ στρατηγικὸς γενέσθαι ἢ ὅμοιος Ἀχιλλεῖ ἢ Αἴαντι ἢ Νέστορι ἢ Ὀδυσσεῖ, ἐμὲ θεραπευέτω· ἐγὼ γὰρ ταῦτα πάντα ἐπίσταμαι.* Aber auch Plato kannte diese Anschauung und ihre Geltung in gewissen Kreisen und hielt es deshalb notwendig sie in der Person des Ion lächerlich zu machen, der als Rhapsode auch *στρατηγός* zu sein glaubt, *καὶ ταῦτά γε ἐκ τῶν Ὁμήρου μαθών* (541 b).

Wenn nach Xenophon Homer die Menschen auch zu Helden wie Achill und Aias heranbildet, so nimmt das Aischylos 1040 als Homers Nachfolger für sich in Anspruch:

ὅθεν ἡμὴ φρὴν ἀπομαξαμένη πολλὰς ἀρετὰς ἐποίησεν,[1]
Πατρόκλων Τεύκρων θυμολεόντων, ἵν' ἐπαίροιμ' ἄνδρα πολίτην
ἀντεκτείνειν αὐτὸν τούτοις, ὁπόταν σάλπιγγος ἀκούσῃ.

Nach Isokrates Paneg. 159 dienen die staatlichen Rezitationen Homers dazu, *ἵνα .... ζηλοῦντες τὰς ἀρετὰς τῶν στρατευσαμένων τῶν αὐτῶν ἔργων ἐκείνοις ἐπιθυμῶμεν.* Allgemein spricht Protagoras bei Plato 325 e von dem Erziehungswert der Dichtwerke: *ἐν οἷς πολλαὶ μὲν νουθετήσεις ἔνεισι, πολλαὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγηται τοιοῦτος γενέσθαι*, und Plato selber sagt Phaidros 245 a von der Muse: *μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει.* Besonders kräftig bringt später diese Auffassung Lykurg zum Ausdruck, wenn er z. B. Leocr. 100 von Euripides rühmt, er habe den Mythos des Erechtheushauses verherrlicht, *ἡγούμενος κάλλιστον ἂν γενέσθαι τοῖς πολίταις παράδειγμα τὰς ἐκείνων πράξεις, πρὸς ἃς ἀποβλέποντας καὶ θεωροῦντας συνεθίζεσθαι ταῖς ψυχαῖς τὸ τὴν πατρίδα φιλεῖν*[2]).

An der eben angeführten Protagorasstelle rühmt der Sophist die Dichter speziell als die Erzieher der Jugend, und gegen diese Auffassung, die uns später ja oft genug begegnet, hat nicht bloß Plato im Staat sondern auch der Sokratiker gekämpft, auf den letztlich Cic. Tusc. III 3 Leg. I 47 Rep. IV 9 zurückgeht (Aus

---

1) Man erzählte also wohl schon damals, Aischylos habe seine Tragödien *τεμάχη τῶν Ὁμήρου μεγάλων δείπνων* genannt (Athen. 347 e).

2) Nach § 102 wählen deshalb die Dichter die schönsten Stoffe aus der Überlieferung aus. Eine eindringendere theoretische Betrachtung zeigt Arist. 1052:

ΕΥΡ. Πότερον δ' οὐκ ὄντα λόγον τοῦτον περὶ τῆς Φαίδρας ξυνέθηκα;
ΑΙΣ. Μὰ Δί' ἀλλ' ὄντ', ἀλλ' ἀποκρύπτειν χρὴ τὸ πονηρὸν τόν γε ποιητὴν καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν.

Platos Werdez. 90). Aber sonst heißen die Dichter auch für alle πατέρες τῆς σοφίας καὶ ἡγεμόνες (Plato Lys. 214a), und z. B. Isokrates ad Nic. 3 spricht ausdrücklich von dem ethischen Einfluß der Dichter auf die Erwachsenen. Immerhin ist es eine scharfe individuelle Zuspitzung des Gedankens, wenn wir bei Aristophanes 1054 hören:

τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν
ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί.

Am prägnantesten tritt aber der Zusammenhang mit der Sophistik in dem Ausdruck zutage, in dem gleich anfangs Aristophanes die Aufgabe der Dichtung zusammenfaßt (1009):

δεξιότητος καὶ νουθεσίας[1]) ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν
τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν.

Denn damit fällt das Schlagwort, das noch im vierten Jahrhundert fortwährend wiederkehrt. (Für Plato vgl. Aus Platos Werdezeit 79. 158 u. ö., sonst Xen. Mem. I 2, 61. 64; 4, 1 u. ö., Kyr. I 2, 5 u. ö., Isokr. ad Nic. 3 u. ö., Arist. Eth. Nic. 1180 b 24), das aber zweifellos von der Sophistik geprägt ist, die damit das bezeichnete, was sie der Jugend zu bieten hatte. Als programmatische Erklärung sollen wir es empfinden, wenn der Begründer der Sophistik dem künftigen Schüler bei Plato Prot. 318 sagt: Ὦ νεάνισκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῇς, ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμοὶ συγγένῃ, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταὐτὰ ταῦτα, καὶ ἑκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι, und von diesem Schlagwort geht deshalb Sokrates in der folgenden Erörterung aus (318 b—d, vgl. noch 320 b 325 ad). Vorher hat aber Protagoras auch schon davon gesprochen (316 c), es sei ein Wagnis, wenn er als Fremder die jungen Leute überrede ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν. Deshalb hätten auch die Früheren, die das gleiche Ziel verfolgten, es noch nicht gewagt sich offen als Sophisten und Erzieher zu bezeichnen, sondern andere Namen für ihre Techne gewählt, τοὺς μὲν ποίησιν οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμῳδίας, τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον[2]). Auch dieser Gedanke geht gewiß auf den historischen Protagoras zurück. Der hat also schon wie Aristophanes die alten Dichter als Erzieher bezeichnet, die es sich zur Aufgabe gemacht hätten βελτίους ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους. Daher können wir uns nicht wundern, wenn auch bei Xenophon (Symp.

1) Protagoras bei Plato 325 e (S. 151) von den Dichtwerken: ἐν οἷς πολλαὶ μὲν νουθετήσεις ἔνεισι.

2) Aristophanes 1032 sagt auch von Orpheus τελεταί, von Musaios χρησμοί aus, ordnet aber beide dem Begriff ποιηταί unter.

4, 6) Nikeratos seine vorher besprochenen Ausführungen über den Lehrer Homer mit den Worten beginnt: Ἀκούοιτ' ἂν καὶ ἐμοῦ ἃ ἔσεσθε βελτίονες, ἢν ἐμοὶ συνῆτε, oder Isokrates ad Nic. 3 sagt, wie die Gesetze sorgten auch die Dichter dafür, daß die Menschen besser werden ὥστ' ἐξ ἁπάντων τούτων εἰκὸς αὐτοὺς βελτίους γίγνεσθαι).

Danach dürfen wir wohl sagen: nicht die populäre Poetik ist der Boden, auf dem Aristophanes' Synkrisis erwachsen ist, sondern die gelehrte Theorie der Sophistik, besser gesagt, die Anfänge der wissenschaftlichen Poetik im ausgehenden fünften Jahrhundert.

Das bestätigt sich von andrer Seite her. Plato will im zehnten Buche des Staates die Verbannung der Dichter rechtfertigen. Während er dabei vorher durchaus Homer in den Vordergrund gestellt hat, denkt er jetzt ebenso sehr an die Tragödie, zu deren Archegeten ihm Homer wird. Sein Ausgangspunkt ist die Mimesis. Die Dichter sind μιμηταί, die weder die wahrhaft seienden Ideen schaffen noch die Einzeldinge, sondern selbst diese εἴδωλα des wahrhaft Seienden nur nachahmen. Οὐκοῦν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τήν τε τραγῳδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδή τινων ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τά γε θεῖα (598 d). Wäre dies wirklich der Fall, so würden sich die Dichter gewiß nicht mit dem Schaffen von Abbildern begnügen sondern wahre Erga hervorbringen. Aber Homer hat in den wichtigen Dingen, über die er handelt, πολέμων τε πέρι καὶ στρατηγιῶν καὶ διοικήσεων πόλεων, καὶ παιδείας πέρι ἀνθρώπου praktisch nichts geleistet (599 c); kein Staat hat durch ihn wie durch Lykurg eine bessere Verwaltung erhalten. Er ist aber auch nicht wie Protagoras oder Prodikos imstande gewesen privatim παιδεύειν ἀνθρώπους καὶ βελτίους ἀπεργάζεσθαι (600 c)[1]; denn er hat keine Schüler um sich versammelt und den Kreophylos, der als solcher allein genannt wird, jedenfalls nicht besser gemacht, da dieser ihm mit Undank lohnte[2]). Er hat also offenbar als bloßer μιμητὴς εἰδώλων ἀρετῆς kein Wissen gehabt (— 601 b). Ja, nicht einmal die ὀρθὴ δόξα kann man der Kunst zubilligen; sie ahmt nur das nach, was τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσιν schön erscheint (— 602 b). Noch wichtiger aber ist, daß die μιμητική sich nicht an das λογιστικόν wendet sondern an die

1) Hier wird also die von Protagoras gezogene Parallele zwischen den Sophisten und 'ihren Vorgängern', den Dichtern ausdrücklich abgelehnt.

2) 600 b, vgl. Wilamowitz, Homer 436. Die Argumentation ist ähnlich wie im Gorgias 516, wo aus dem Undank der Athener gegen Perikles geschlossen wird, daß er kein guter Staatsmann war.

irrationalen Seelenteile, die sie auf Kosten der Vernunft stärkt, und daß sie diese Wirkung sogar bei den *ἐπιεικεῖς* ausübt. *Οὐκοῦν, ὦ Γλαύκων, ὅταν Ὁμήρου ἐπαινέταις ἐντύχῃς λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιος ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὑτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται* (606 e), aber das Verbannungsurteil müssen wir aufrechterhalten. Den Zauber der Poesie empfinden wir selber freilich nur zu sehr, und gern würden wir sehen, wenn sie sich verteidigen könnte, *δοῖμεν δέ γέ που ἂν καὶ τοῖς προστάταις αὐτῆς, ὅσοι μὴ ποιητικοὶ φιλοποιηταὶ δέ, ἄνευ μέτρου λόγον ὑπὲρ αὐτῆς εἰπεῖν, ὡς οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστιν· καὶ εὐμενῶς ἀκουσόμεθα* (607 d).

Plato will offenbar seinen Sokrates nicht in zu direkte Polemik eintreten lassen; deshalb denkt er an der letzten Stelle scheinbar nur an hypothetische Verteidiger der Poesie. Aber diese werden doch so genau bezeichnet, daß ihm gewiß bestimmte Personen vorschweben. Es sind dieselben Männer, auf die er schon zweimal vorher Bezug genommen hat[1]). Ihnen gegenüber muß er die Gefährlichkeit der Poesie für die Bürger des Staates nachweisen, weil sie auf dem entgegengesetzten Standpunkt stehen, daß die Poesie *οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστιν* (607 d), daß Homer der Erzieher von Hellas ist (606 e), daß die Tragödie und ihr Archeget Homer — nach 598 c müssen wir annehmen, daß diese Anschauung auf Platos Gegner zurückgeht[2]) — nicht nur auf sittlichem Gebiete förderlich wirken (598 e) sondern alle Wissenszweige beherrschen, selbst die Medizin und man vor allen Dingen von ihnen lernen kann, wie man dem Staate im Kriege und in der inneren Verwaltung nützen könne (599 cd).

Ist das nicht grundsätzlich dieselbe Anschauung, die wir bei

---

1) Wilamowitz Platon II 312 will 598 e Polemik gegen eine bestimmte Schrift deshalb nicht gelten lassen, weil nach den S. 153 ausgeschriebenen Worten Plato fortfährt: *ἀνάγκη γὰρ τὸν ἀγαθὸν ποιητήν, εἰ μέλλει περὶ ὧν ἂν ποιῇ καλῶς ποιήσειν, εἰδότα ἄρα ποιεῖν ἢ μὴ οἷόν τε εἶναι ποιεῖν.* Das ist gewiß platonisch formuliert, aber doch eben als die Anschauung, die der fremden Lehre zugrunde liegt (*ἄρα*!). Der Satz schließt nicht an *ἐπειδή τινων ἀκούομεν* an, sondern an das vorhergehende *μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον*, das Plato deshalb sofort mit *δεῖ δὴ ἐπισκέψασθαι* wieder aufnimmt. Entscheidend ist die dreimalige Erwähnung der Gegner.

2) Auch Isokrates stellt jedenfalls *τὴν Ὁμήρου ποίησιν καὶ τοὺς πρώτους εὑρόντας τραγῳδίαν* zusammen, ad Nic. 48.

Aristophanes wiederfinden?[1]) Und daß Plato hier nicht etwa an zeitgenössische Verteidiger der Poesie denkt, die erst durch seine Angriffe auf den Plan gerufen waren, zeigt der Gorgias. Denn nach der Rhetorik werden dort 501. 2 auch die andern geistigen Mächte gewogen und zu leicht befunden, die Auletik, die Dithyrambik — *ἢ ἡγῇ τι φροντίζειν Κινησίαν τὸν Μιλήσιον, ὅπως ἐρεῖ τι τοιοῦτον ὅθεν ἂν οἱ ἀκούοντες βελτίους γίγνοιντο;* — aber auch *ἡ σεμνὴ αὕτη καὶ θαυμαστή, ἡ τῆς τραγῳδιας ποίησις*[2]). Auch sie denkt nicht an das *ὠφέλιμον* sondern an die *ἡδονή* des Publikums. Daß der Ton hier viel schärfer ist als im Staate, wird uns nicht wundern. Sachlich bekämpft Plato beide Male dieselbe Auffassung. Schon im Gorgias würde man nicht daran denken, daß er sich gegen den Komiker wendet; durch Rep. X ist es sicher, daß er prosaische Theoretiker vor Augen hat, die als *φιλοποιηταί* den Standpunkt vertraten, daß die Dichtung die Aufgabe habe und erfülle nutzbringend zu wirken und die Menschen besser zu machen. Es sind Männer, die nach dem Gorgias der Zeit des Aristophanes angehören.

Wir sahen vorher, daß Aristophanes mit den Sophisten das Schlagwort *βελτίους ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους* teilt. Nun gibt für dieses Protagoras bei Plato 318e eine doppelte Funktion an: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.* Auch das ist eine programmatische Erklärung (Aus Platos Werdez. 80), die uns immer wieder begegnet, so bei Plato Rep. X 600d: *ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὑτῶν διοικεῖν οἷοί τ' ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσι τῆς παιδείας*, Gorg. 520e Lys. 209cd, Xen. I 2, 64 *τῆς καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς, ᾗ πόλεις τε καὶ οἶκοι εὖ οἰκοῦσι*, IV 1, 2 III 4, 12 u. ö. Auch bei Aristophanes wird die Wirkung der Tragödie auf die *πόλις* stark betont (S. 149), freilich nicht in dem engen Sinne, daß sie die Fähigkeit zur Staatsverwaltung übermittelt, sondern als Einwirkung auf die Gesamtheit. Aber ähnlich müssen sich auch Platos *φιλοποιηταί* geäußert haben, da nach ihnen Homer weiß, *ποῖα ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ* Rep. 599d. Nun ist es aber sehr interessant, daß bei Aristophanes auch davon die Rede

1) Von der rein ästhetischen Betrachtung finden wir natürlich bei Plato hier nichts.

2) *σεμνή* ist nicht = 'hochmütig' (Finsler 47), sondern Plato nimmt einfach ironisch das ehrende Beiwort der Tragödie auf.

ist, Euripides wisse die einzelnen zur besseren *διοίκησις τῆς οἰκίας* anzuleiten. Freilich geschieht das nicht in dem Abschnitt, der uns bisher beschäftigt hat, sondern im Epirrhema. Denn nachdem dort Euripides über seine Vervollkommnung der dramatischen Technik gesprochen hat, rühmt er sich von 954 an, er habe eine erziehliche Wirkung dadurch ausgeübt, daß er die Tragödie in die Sphäre des täglichen Lebens versetzte, *οἰκεῖα πράγματ' εἰσάγων, οἷς χρώμεθ' οἷς ξύνεσμεν*, sich an den Verstand der Hörer wendete und sie zum Nachdenken über die ihnen naheliegenden Probleme führte. Und wenn er das 973 ff. so zusammenfaßt:

> *λογισμὸν ἐνθεὶς τῇ τέχνῃ*
> *καὶ σκέψιν, ὥστ' ἤδη νοεῖν*
> *ἅπαντα καὶ διειδέναι*
> *τά τ' ἄλλα καὶ τὰς οἰκίας*
> *οἰκεῖν ἄμεινον ἢ πρὸ τοῦ,*

so ist diese Formulierung doch bewußt im Hinblick auf das wohlbekannte Schlagwort gewählt. Dann mußten aber die gebildeten Hörer empfinden, Euripides behaupte von den beiden Aufgaben der Erziehung jedenfalls die eine erfüllt zu haben, sogut wie das Protagoras für die Sophisten in Anspruch nahm und auch von der Poesie verlangte. Und da ist es höchst auffallend, daß diese Behauptung zwar ein paar Witze des *βωμολόχος* nach sich zieht, aber nicht widerlegt wird.

Und noch auffallender ist das andre. Wenn Euripides *διδάσκει τὰς οἰκίας ἄμεινον οἰκεῖν*, so gilt auch, daß er die Menschen *βελτίους ποιεῖ*. Das ist die Gedankenverbindung, die sich dem gebildeten Zeitgenossen des Aristophanes aufdrängen mußte. Bei Aristophanes ist aber dieser Zusammenhang mit keinem Worte angedeutet. Ja, er ist ausgeschlossen; denn das *βελτίους ποιεῖν* als Aufgabe des Dichters wird im Antepirrhema 1009 als etwas ganz Neues eingeführt. Wir müssen hier einfach sagen, daß Aristophanes einen gegebenen Gedankenzusammenhang zerrissen hat. Und diese Zerreißung kann man auch nicht etwa damit entschuldigen, daß Aristophanes das *βελτίους ποιεῖν* streng ethisch faßt. Denn wir sahen, daß diese Auffassung keineswegs allein im Antepirrhema herrscht, sondern entsprechend der vorsokratischen Anschauung der Ausdruck die rein intellektuelle Ausbildung mit umfaßt (vgl. 1032 ff., S. 149). Warum Aristophanes so vorgegangen ist, liegt auf der Hand. Nur wenn das für Euripides günstige Moment aus dem Antepirrhema ausgeschieden wurde, konnte dieser eine vollständige Niederlage erleiden. Aber um so dringlicher erhebt sich die Frage: Wie kommt es, daß Aristophanes überhaupt Gedanken

vorbringt, die seiner euripidesfeindlichen Tendenz zuwiderlaufen? Kann er die von sich aus konzipiert haben?

Und nun erinnern wir uns, daß wir schon vorher für die Verse 1060. 1 und 1063 ff. vermutet haben, Aristophanes habe einen ihm vorliegenden Gedankengang umgebildet (S. 149). Jetzt haben wir einen Fall, der noch klarer ist; und hier handelt es sich nicht um ein einzelnes Glied sondern um das Rückgrat der ganzen Erörterung. Da bleibt nur eine Erklärung. Wenn wir vorher nur konstatieren konnten, daß Aristophanes die geschlossene Anschauung, die er über die Dichtung vorträgt, mit Vertretern der Sophistik, wie sie Plato bekämpft, gemeinsam hat, so können wir jetzt einen Schritt weiter gehen und folgern: Aristophanes hat diesen geschlossenen Gedankengang bei einem Sophisten vorgefunden und für seine Zwecke umgestaltet. Vorgefunden hat er eine Synkrisis der beiden Dichter, die auch Euripides Gerechtigkeit widerfahren ließ: „Wenn Aischylos die Menschen durch Erweckung des kriegerischen und vaterländischen Sinnes tüchtiger gemacht hat, so hat Euripides es dadurch getan, daß er zum Nachdenken, zur überlegten Gestaltung des täglichen Lebens anregte". Aristophanes mochte diese Beurteilung des Euripides, die Gelegenheit zu manchen Scherzen bot, nicht missen, schwächte sie aber schon dadurch ab, daß er sie zu einem bloßen Selbstlob des Euripides machte und durch ein paar Clownwitze ins Lächerliche zog, und stellte sie an einen Platz, wo sie jedenfalls für das Endurteil nicht in die Wagschale fiel. Dafür häufte er am Schlusse des Agons von sich aus die Vorwürfe, die ihm seit alters geläufig waren, rückte Euripides 1063 wieder einmal das Bettlerkostüm vor[1]), spielte wie in den Wolken 1371 die blutschänderische Liebe der Aioloskinder gegen ihn aus (1081), und fügte unsittliche Parallelen aus andern Stücken hinzu[2]). Er scheute sich auch nicht, das was er einst als Wirkung des *Λόγος ἄδικος* hingestellt hatte, auf Euripides zu übertragen:

Wolk. 1052 ταῦτ' ἐστὶ ταῦτ' ἐκεῖνα,
ἃ τῶν νεανίσκων ἀεὶ δι' ἡμέρας λαλούντων
πλῆρες τὸ βαλανεῖον ποιεῖ, κενὰς δὲ τὰς παλαίστρας,
Frö. 1069 εἶτ' αὖ λαλιὰν ἐπιτηδεῦσαι καὶ στωμυλίαν ἐδίδαξας,

---

1) Das wird freilich auch schon bei dem Autor des Aristophanes erwähnt worden sein, aber nicht in dieser gehässigen Form. Ebenso ist es sehr wohl denkbar, daß dieser die Verwendung der erotischen Stoffe ohne Tadel hervorgehoben hatte. Jedenfalls spürt man auch 1045 ff. Aristophanes' ganz persönlichen Haß.

2) Zu 1043 *οὐ Φαίδρας ἐποίουν πόρνας οὐδὲ Σθενεβοίας* cf. Thesm. 153 *ὅταν Φαίδραν ποιῇς* 547 *Μελανίππας ποιῶν Φαίδρας τε.* Zu 1082 cf. 1477.

ἢ 'ξεκένωσέν τάς τε παλαίστρας καὶ τὰς πυγὰς ἐνέτριψεν
τῶν μειρακίων

(vgl. Wolk. 1015 ἢν δ' ἅπερ οἱ νῦν ἐπιτηδεύῃς, πρῶτα μὲν ἕξεις . . . . . γλῶτταν μεγάλην, πυγὴν μικράν). Es ist kein Zufall, daß in diesem Schlußabschnitt sich die Berührungen mit älteren aristophanischen Stücken drängen, während sie in dem Teil, der die Anerkennung des Euripides bringt, fehlen. Aristophanes erst hat aus dem Lehrer des Volkes den Verführer gemacht, die objektive Synkrisis der beiden Dichter zu einer vernichtenden Niederlage des Euripides gestaltet.

Sollten aber noch Zweifel bestehen, ob Aristophanes wirklich eine Vorlage benützt, so räumt er selbst sie aus dem Wege, wenn er 1021 Aischylos auf die Frage, wodurch er so günstig auf die Athener gewirkt habe, antworten läßt:

δρᾶμα ποιήσας Ἄρεως μεστόν. — ποῖον; — τοὺς Ἕπτ' ἐπὶ Θήβας.

Denn bei Plutarch lesen wir qu. conv. 715 e: ὥσπερ καὶ τὸν Αἰσχύλον ἱστοροῦσι τὰς τραγῳδίας ἐμπίνοντα ποιεῖν καὶ οὐχ, ὡς Γοργίας εἶπεν, ἓν τῶν δραμάτων αὐτοῦ μεστὸν Ἄρεως εἶναι, τοὺς Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας, ἀλλὰ πάντα Διονύσου. Die Stelle wird letztlich auf Chamaileon zurückgehen, nach dem Aischylos μεθύων ἔγραφε τὰς τραγῳδίας Athen. 428 f. (Aisch. ed. Wilam. p. 14). Wenn dieser aber ausdrücklich nicht das bekannte Drama des Aristophanes zitiert, so kann der Grund nur der sein, daß er Gorgias größeres Gewicht beilegte, also entweder seine Priorität kannte oder aus einer theoretischen Schrift schöpfte. Aristophanes selber aber hat, wenn er ein so pointiertes Urteil eines Zeitgenossen übernahm, gewiß nicht ein Plagiat verüben sondern nach der Weise der römischen Dichter einem von ihm geschätzten Autor ein Kompliment machen wollen. Nun ist aber dieses Kunsturteil des Gorgias bei Aristophanes so fest in dem ganzen Gedankengange verwurzelt, daß wir das, was für 1021 gesichert ist, methodisch auf diesen ausdehnen dürfen: Aristophanes hat tatsächlich eine fremde Synkrisis benutzt, und zwar eine Schrift des Gorgias.

Ehe wir diese Spur verfolgen, müssen wir noch einige Worte über den ersten Teil des Epirrhema sagen. Euripides will dort dem Aischylos beweisen, ὡς ἦν ἀλαζὼν καὶ φέναξ, οἵοις τε τοὺς θεάτας ἐξηπάτα (909), indem er mit seinen stummen Personen und überlangen Chorliedern statt einer wirklichen Tragödie nur ein πρόσχημα τῆς τραγῳδίας gegeben und durch unverständliche, bombastische Rede, durch *sesquipedalia verba* das Publikum verblüfft

habe [1]). Das zweite bringt die wohlbekannte Kritik an der ἀσαφὴς und κομπώδης φράσις des Aischylos, das erste geht auf die Unvollkommenheit der σύστασις, das Fehlen einer dramatischen Handlung und eines lebendigen Dialoges. Das wird besonders deutlich durch das Gegenbild, das Euripides 937 ff. von seinen eigenen Verdiensten um die Vervollkommnung der dramatischen Technik entwirft. Nun wird aber nicht einfach gesagt, Aischylos habe diese Technik noch nicht besessen, sondern es kreuzt sich damit der andre Gedanke, er sei ein Betrüger gewesen, der eine dramatische Handlung nur vortäuschte. Hierin soll natürlich eine besondere Gehässigkeit des Euripides liegen, und das soll auch der Zuschauer empfinden. Und wenn Euripides behauptet, Aischylos habe die stummen Personen eingeführt ὑπ' ἀλαζονείας, ἵν' ὁ θεατὴς προσδοκῶν καθῇτο, ὁπόθ' ἡ Νιόβη τι φθέγξεται, so sollte jedenfalls der gebildete Zuschauer wohl durchschauen, daß hier eine gehässige Verzerrung eines Gedankens vorliege, der für Aischylos keineswegs einen Tadel bedeutete. Der Begriff der Spannung, die der Dichter erweckt, drängt sich hier ja förmlich auf. Wie steht es dann aber mit dem ganzen Gedanken, Aischylos habe mit seiner unvollkommenen Technik nur den täuschenden Eindruck einer tragischen Handlung hervorgerufen? Wir brauchen nur an unsern Begriff der Illusion zu denken, um zu sehen, was es mit diesem 'Vorwurf' für eine Bewandtnis hat. Aber auch für den gebildeten Zeitgenossen des Aristophanes hatten die Worte οἵοις τε τοὺς θεατὰς ἐξηπάτα, die in Euripides' Munde freilich den Betrug bedeuten, ebensogut den Sinn „mit welchen Mitteln er bei dem Publikum die Illusion hervorrief". Das zeigt Plut. de glor. Ath. 348c (Gorgias B 23 D): ἤνθησε δὲ ἡ τραγῳδία . . . παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ὡς Γοργίας φησίν, ἣν ὅ τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ὁ μὲν γὰρ ἀπατήσας δικαιότερος, ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίηκεν, ὁ δὲ ἀπατηθεὶς σοφώτερος· εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον [2]).

Man pflegt in diesem Wort des Gorgias einen bloßen Augen-

1) Nach 921 geht das φέναξ auf das Vorhergehende. Danach möchte man ἀλαζών auf die bombastische φράσις beziehen. Aber nach 919 darf man das jedenfalls nicht ausschließlich tun, und es bezeichnet ja auch allgemein den Schaumschläger, den προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει (Aristot. 1127a 21). Wolk. 102. Weiteres in Ribbecks Alazon.

2) de poet. aud. 15d bringt Plutarch außerdem noch das Dictum des Simonides, der auf die Frage τί δὴ μόνους οὐκ ἐξαπατᾷς Θετταλούς; erwidert ἀμαθέστεροι γάρ εἰσιν ἢ ὡς ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατᾶσθαι.

blickseinfall zu sehen. Dagegen spricht schon der Umstand, daß Gorgias in der Helena die Zauberwirkung, die der λόγος, der ἔμμετρος wie der ἄνευ μέτρου ausübt, als δόξης ἀπατήματα bestimmt (§ 10, Weiteres nachher)[1]). Wichtiger ist, daß wir schon im vierten Jahrhundert eine Kunsttheorie nachweisen können, für die der Begriff ἀπάτη im Sinne von Illusion zentrale Bedeutung hatte. In seiner Polemik gegen die „theatralische" Geschichtschreibung Phylarchs, der darauf ausgeht εἰς ἔλεον ἐκκαλεῖσθαι τοὺς ἀναγινώσκοντας καὶ συμπαθεῖς ποιεῖν τοῖς λεγομένοις und deshalb immer bestrebt ist πρὸ ὀφθαλμῶν τιθέναι τὰ δεινά, sagt Polybios II 56, 11: τὸ γὰρ τέλος ἱστορίας καὶ τραγῳδίας οὐ ταὐτὸν ἀλλὰ τοὐναντίον· ἐκεῖ μὲν γὰρ δεῖ διὰ τῶν πιθανωτάτων λόγων ἐκπλῆξαι καὶ ψυχαγωγῆσαι κατὰ τὸ παρὸν τοὺς ἀκούοντας, ἐνθάδε δὲ διὰ τῶν ἀληθινῶν ἔργων καὶ λόγων εἰς πάντα τὸν χρόνον διδάξαι καὶ πεῖσαι τοὺς φιλομαθοῦντας, ἐπειδήπερ ἐν ἐκείνοις μὲν ἡγεῖται τὸ πιθανόν, κἂν ᾖ ψεῦδος, διὰ τὴν ἀπάτην τῶν θεωμένων, ἐν δὲ τούτοις τἀληθὲς διὰ τὴν ὠφέλειαν τῶν φιλομαθούντων. Woher Polybios diese Lehre hat, sehen wir IV 20, 5: οὐ γὰρ ἡγητέον μουσικήν, ὡς Ἔφορός φησιν ἐν τῷ προοιμίῳ τῆς ὅλης πραγματείας, . . . ἐπ' ἀπάτῃ καὶ γοητείᾳ παρεισῆχθαι τοῖς ἀνθρώποις. Die Beschränkung auf die Musik ist hier durch Polybios' spezielles Thema bedingt. Ephoros hat gewiß in Gegensatz zur Geschichtschreibung die Poesie gestellt und dabei die Musik nur mitherangezogen. Die Zusammenstellung ἀπάτη καὶ γοητεία weist aber unmittelbar auf Gorgias, der in der Helena schildert, wie der λόγος als ἐπῳδή wirkt und durch γοητεία (das Wort zweimal) die ψυχῆς ἀπατήματα hervorruft (10. 1)[2]). Mit beiden Begriffen verbindet sich aber dort noch ein dritter. Die Zauberkraft des Logos äußert sich teils darin, daß er bestimmte Affekte im Hörer erregt, teils aber auch darin, daß er vermöge der πειθὼ die Seelen nach Belieben formt und ihnen bestimmte Überzeugungen beibringt (8 εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας — 14). Aus diesem gorgianischen Gedankengang verstehen wir es, wenn an der ersten Polybiosstelle das πιθανὸν so stark betont und als der maßgebende Faktor in der Tragödie behandelt wird. Auch der Terminus ψυχαγωγῆσαι ist dort gorgianisch (Süß Ethos 79, Aus Platos Werd. 343); aber auch das voraufgehende (und schon in § 10 vorweggenommene[3])) ἐκπλῆξαι kommt jedenfalls dem Sinne nach in der Helena vor (17 ἤδη δέ τινες ἰδόντες φοβερὰ καὶ τοῦ

1) vgl. Reich Der Einfluß der griechischen Poesie auf Gorgias. I. München 1907, S. 11 ff.

2) Vgl. Reich a. a. O.

3) Überliefert falsch ἐπιπλήττειν.

παρόντος ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ φρονήματος ἐξέστησαν· οὕτως ἀπέσβεσε καὶ ἐξήλασεν ὁ φόβος τὸ νόημα), und mit dieser Stelle berührt sich wieder Aristophanes, bei dem Euripides sich im Gegensatz zu Aischylos rühmt (961):

ἀλλ' οὐκ ἐκομπολάκουν
ἀπὸ τοῦ φρονεῖν ἀποσπάσας οὐδ' ἐξέπληττον αὐτούς [1]).

In der aristotelischen Kunstlehre, die in der gelungenen Mimesis das Wesentliche der künstlerischen Tätigkeit, in dem Wiedererkennen und der Befriedigung des Lerntriebes bei der Betrachtung der Kunstwerke eine Quelle des Kunstgenusses sieht (1448 b 15), ist für die ἀπάτη kein Platz. Um so wichtiger ist es, daß uns Spuren dieser Lehre noch mehrfach begegnen. Ich führe nur Folgendes an. Nach Aristophanes wirkt Aischylos sowohl durch ἀπάτη wie durch ἔκπληξις. Da mutet es wie eine — aber schwerlich gegen den Komiker gerichtete [2]) — Berichtigung an, wenn es in der Vita des Aischylos 7 heißt: ταῖς τε ὄψεσι καὶ τοῖς μύθοις πρὸς ἔκπληξιν τερατώδη [3]) μᾶλλον ἢ πρὸς ἀπάτην κέχρηται. Die Verbindung von ἀπάτη und γοητεία finden wir wieder bei Horaz, der ep. II 1, 211 den Dramatiker bewundert,

meum qui pectus inaniter angit,
inritat mulcet, falsis terroribus inplet,
ut magus, et modo me Thebis modo ponit Athenis [4]),

womit man mit Recht Platos Ion 535 b verglichen hat: ὅταν εὖ εἴπῃς καὶ ἐκπλήξῃς μάλιστα τοὺς θεωμένους . . . ., τότε πότερον ἔμφρων εἶ ἢ ἔξω σαυτοῦ γίγνῃ καὶ παρὰ τοῖς πράγμασιν οἴεταί σου εἶναι ἡ ψυχὴ οἷς λέγεις ἐνθουσιάζουσα, ἢ ἐν Ἰθάκῃ οὖσιν ἢ ἐν Τροίᾳ ἢ ὅπως ἂν καὶ τὰ ἔπη ἔχῃ. Endlich versteht man nur von hier aus die merkwürdige Stelle Epiktets I 4, 26 „Man muß auf Sokrates eher hören als auf die Könige in der Tragödie; τί γάρ εἰσιν ἄλλο τραγῳδίαι ἢ ἀνθρώπων πάθη τεθαυμακότων τὰ ἐκτὸς διὰ μέτρου τοιοῦδ' ἐπιδεικνύμενα; εἰ γὰρ ἐξαπατηθέντα τινὰ ἔδει μαθεῖν, ὅτι τῶν

---

1) Vita Aeschyli 14: πρῶτος Αἰσχύλος . . . . τὴν ὄψιν τῶν θεωμένων κατέπληξε τῇ λαμπρότητι usw. Nach Polybios bewirkt Phylarch das ἐκπλήττειν, indem er πρὸ ὀφθαλμῶν τίθησι τὰ δεινά.

Plato sagt Rep. X 598 e gegenüber den φιλοποιηταί: δεῖ δὴ ἐπισκέψασθαι πότερον μιμηταῖς τούτοις οὗτοι ἐντυχόντες ἐξηπάτηνται. Da auch unmittelbar vorher ἐντυχὼν γόητί τινι καὶ μιμητῇ ἐξηπατήθη und 598 c ἐξαπατῷ steht, kann das Absicht sein, notwendig ist es aber nicht.

2) Allerdings werden die Frösche vorher ausdrücklich herangezogen.

3) ἐτερατεύετο Aristoph. 834.

4) *ut magus* gehört also nicht bloß zum Folgenden. Über die affekterregende Wirkung Gorg. Hel. 14.

ἐκτὸς καὶ ἀπροαιρέτων οὐδέν ἐστι πρὸς ἡμᾶς, ἐγὼ μὲν ἤθελον τὴν ἀπάτην ταύτην, ἐξ ἧς ἤμελλον εὐρόως καὶ ἀταράχως βιώσεσθαι. „Das ist der Grund, weswegen ich die Tragödie ablehne; denn wenn ihre ἀπάτη wirklich nützlich wäre und uns zur rechten Lebensführung verhülfe, wäre ich gern einverstanden". Voraussetzung ist, daß die Tragödie eine ἀπάτη ist und daß sie dabei den Nutzen der Zuschauer im Auge hat[1]).

Neben der offiziellen peripatetischen Kunstlehre hat sich also eine andre erhalten, die von der ἀπάτη ausgeht, und namentlich Ephoros gibt uns das Recht sie auf Gorgias zurückzuführen. Dann werden wir aber auch kein Bedenken tragen bei Aristophanes die euripideische Verdächtigung, daß Aischylos τοὺς θεατὰς ἐξηπάτα, als eine Verzerrung einer ursprünglichen Anerkennung aufzufassen und weiter hierin einen neuen Beweis für die Abhängigkeit von Gorgias sehen.

Jetzt sind wir so weit, daß wir uns ein Bild von der Synkrisis der beiden Tragödiendichter machen können, die Aristophanes bei Gorgias fand und für seine Zwecke umgestaltete. Sie ging von einer festen Anschauung über die Entwicklung der Tragödie aus. Von Thespis, den allerdings Aristophanes selber schon Wesp. 1479 nennt, aber doch erst die literarisch-historische Forschung als εὑρετής der Tragödie gewürdigt hat, ist keine Rede. Die Erinnerung reicht bis Phrynichos (910); aber der eigentliche Begründer der Tragödie ist wie bei Pherekrates Aischylos (1004). Von der Chronologie seiner Dramen hat man keine klare Vorstellung mehr, aber die Erinnerung an die Aufführungen ist noch lebendig (1026 ff., vgl. S. 144) und das Urteil über das Wesen seiner Kunst scharf ausgeprägt. Seine Technik war noch sehr unvollkommen. Er hatte noch keinen lebendigen Dialog, keine dramatische Handlung; die Personen blieben oft einen großen Teil des Stückes stumm, die langen Chorlieder überwogen[2]). Trotzdem wußte er Spannung zu erregen (919) und die Illusion der Zuschauer hervorzurufen. Denn diese waren durch seine Vorgänger noch nicht verwöhnt und grade deshalb illusionsfähig (910 μώρους λαβὼν παρὰ Φρυνίχῳ τραφέντας). Den Stoff bot ihm die Heroenwelt (1060)[3]), und dieser sollte auch

1) ἀπάτη ist freilich hier nicht auf die „Illusion" beschränkt; das ψεύδεσθαι ἐπὶ καλῷ spielt mit.

2) Aristot. poet. 4 blickt weiter zurück und betont, daß Aischylos selbst schon τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε. Vgl. Philostrat v. Apoll. VI 11.

3) Es ist sehr interessant, daß dieses Moment hier zur Geltung kam. Die Perser bilden keine Ausnahme. Die Marathonkämpfer wurden ja als Heroen verehrt.

Sprache und Ausstattung angemessen sein (1059—61)[1]. So war sein Stilprinzip das *σεμνόν*[2], Erhabenheit in Gedanken, Wort und Spiel. Bewußt ging er darauf aus das Publikum aus seiner Alltäglichkeit herauszureißen. Durch wunderbare Vorgänge auf der Bühne, aber auch durch eine Sprache, die auf *σαφήνεια* verzichtete und in überkühnen Wendungen sich erging[3], versetzte er die Zuschauer in eine Art von Ekstase (962 *ἐξέπληττεν*), in der nicht der nüchterne Verstand sondern Gefühl und Phantasie die Herrschaft hatten (924 ff. 961 ff.). Tief durchdrungen war er dabei von der hohen Aufgabe der Poesie. Wie Orpheus, Musaios, Hesiod, Homer[4] wollte er Lehrer und Erzieher seines Volkes sein und durch seine Tragödien es fördern und bessern (1031 ff.). Besonders war sein Ziel vaterländischen und kriegerischen Sinn wecken. Drum schrieb er in seinen Sieben ein Drama voll des Ares und verherrlichte in den Persern die Heldentaten des Volkes, um auch die Jungen zu Kampfeslust und Siegeswillen anzuspornen (1021 ff.)[5]. Dadurch hat er segensreich für den ganzen Staat gewirkt, und sollte der Erfolg bisweilen ausgeblieben sein, so lag es nicht an ihm. Auch der beste Lehrer erreicht nichts, wenn die praktische Übung, die *ἄσκησις*, nicht hinzukommt[6].

---

1) Darin liegt das Prinzip des *πρέπον*. Daß dieses auch als Terminus schon bekannt war, zeigt Platos Ion 540 b—d. Sonst vgl. zum Gedanken z. B. Philostrat a. a. O. Dio Pr. 52 (35 A), 4.

2) 1004. 1061 (vgl. Athen. 21 e *Αἰσχύλος . . ἐξεῦρε τὴν τῆς στολῆς εὐπρέπειαν καὶ σεμνότητα*). 833. Sonst von der Tragödie im Ganzen, Krates fr. 24 Plato Gorg. 502 b (S. 155).

3) Quintil. X 1, 66: *tragoedias primus in lucem Aeschylus protulit, sublimis et gravis et grandilocus saepe ad vitium, sed rudis in plerisque et incompositus* (*ἀξύστατος*! schwerlich nach Wolken 1367; vgl. S. 145).

4) Musaios als Ahn Homers bei Gorgias B 25.

5) 1026 *εἶτα διδάξας Πέρσας μετὰ τοῦτ' ἐπιθυμεῖν ἐξεδίδαξα*
νικᾶν ἀεὶ τοὺς ἀντιπάλους, κοσμήσας ἔργον ἄριστον.
ΔΙΟΝ *ἐχάρην γοῦν, ἡνίκ' ἤκουσα περὶ Δαρείου τεθνεῶτος,*
ὁ χορὸς δ' εὐθὺς τὼ χεῖρ' ὡδὶ συγκρούσας εἶπεν ἰαυοῖ.

In 1028 liegt eine voralexandrinische Korruptel vor. Sicher falsch ist *περί*, da der vorige Vers deutlich auf Dareios' Worte Pers. 759 anspielt: *τοιγάρ σφιν ἔργον ἐστὶν ἐξειργασμένον μέγιστον ἀείμνηστον* Richtig ist *ἡνίκα*, da es nur auf des Zuschauers Empfindung ankommt, also 1029 einem Nebensatz angehören muß. Also ist Fritzsches auch formell bedenkliches *τῇ νίκῃ ἀκούσας παρὰ* falsch. Der Vers nahm wohl das *ἄριστον* aus 1027 auf und lautete:

ἐχάρην γοῦν, ἡνίκ' <ἄριστ'> ἤκουσ' ὑπὸ Δαρείου τεθνεῶτος.

Zu *ἄριστ' ἀκούειν ὑπὸ* vgl. Wolken 529 Soph. Phil. 1312 u. ö.

6) Wie Protagoras B 3 sagt *φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται*, so hat auch Gorgias gewiß dieselben drei Faktoren für notwendig gehalten, vgl. Isokr. ca soph. 17 und Plato Phaidros 269 d. Süß Ethos 27 ff. Aus Platos Werd. 346.

Ein andres Bild zeigt uns dieselbe Tragödie bei Euripides. Groß ist der Fortschritt seiner Technik[1]). Der Aufbau der Handlung ist kunstvoll. Ein Prolog unterrichtet das Publikum sofort über alle Momente, aus denen die Handlung erwächst[2]). Diese selbst und der Dialog entwickeln sich mit voller Lebendigkeit. Da gibt es keine stummen Personen mehr. Mann und Frau, Herr und Sklave, Jungfrau und Greisin, jedes nimmt in seiner Weise an dem Gespräche teil (949). Was die Tragödie dabei durch Verzicht auf die langen Chorlieder an Fülle einbüßt, gewinnt sie durch die Schauspielerarien zurück (944). Den Stoff liefern die Heroen weiter, aber sie werden nicht mehr als halbe Götter sondern als reine Menschen aufgefaßt, treten wohl einmal in niederer Gewandung auf (1063), sollen vor allen Dingen menschlich (*ἀνθρωπείως* 1058) reden, denken und handeln. Deshalb vermeidet der Dichter in der Sprache bewußt den aischyleischen *ὄγκος* und strebt nach Verständlichkeit und Schlichtheit[3]). Er verzichtet auf die *ἔκπληξις* (962) und appelliert nicht bloß an Gefühl und Phantasie sondern auch an den Verstand der Zuschauer (973 *λογισμὸν ἐνθεὶς τῇ τέχνῃ*), behandelt Probleme aus ihrer eignen Welt, z. B. aus dem Reiche Aphrodites (1045), und seine Personen spiegeln dabei in Worten und Werken, Gedanken und Plänen, Überlegungen und Ränken

---

1) Satyros' Bios des Euripides fr. 8.

2) 946 *ἀλλ' οὑξιὼν πρώτιστα μέν μοι τὸ γένος εἶπ' ἂν εὐθὺς τοῦ δράματος.* Der merkwürdige Ausdruck *γένος τοῦ δράματος* wird vom Komiker zu einem Hieb auf Euripides benutzt, ist aber schwerlich von ihm erfunden. Zu Gorgias' Stil würde er passen.

3) 939 *ἀλλ' ὡς παρέλαβον τὴν τέχνην παρὰ σοῦ τὸ πρῶτον εὐθὺς*
οἰδοῦσαν ὑπὸ κομπασμάτων καὶ ῥημάτων ἐπαχθῶν,
ἴσχνανα μὲν πρώτιστον αὐτὴν καὶ τὸ βάρος ἀφεῖλον
ἐπυλλίοις καὶ περιπάτοις καὶ τευτλίοισι λευκοῖς,
χυλὸν διδοὺς στωμυλμάτων, ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν.

Unmöglich kann die Übereinstimmung mit Quintilian II 10, 6 reiner Zufall sein: *Declamator . . sciat, ut quadrupedes, cum viridi pabulo distentae sunt, sanguinis detractione curantur . . . ., ita sibi quoque tenuandas adipes, et quidquid umoris corrupti contraxerit, emittendum, si sanus ac robustus esse volet. alioqui tumor ille inanis primo cuiusque veri operis conatu deprehendetur.* Aber aus Aristophanes schöpft Quintilian natürlich nicht. Wichtiger ist noch, daß das *οἰδοῦν*, das z. B. *π. ὕψους* 3 an Aischylos demonstriert wird und als *παρέκβασις* des *ἁδρόν* gilt (Gell. VI 14 vgl. Horazens *Professus grandia turget*; von Aischylos selbst heißt es vita 4: *ζηλοῖ τὸ ἁδρὸν ἀεὶ πλάσμα*) durch das *ἰσχναίνειν* beseitigt wird. Das ist doch die Keimzelle der Lehre von den *χαρακτῆρες ἁδρὸν — ἰσχνόν.* Die Übertragung aus der Medizin wird bestätigt durch Stellen wie Hipp. Aphor. 1: *τὰ ἐν ἄρθροισιν οἰδήματα . . . ψυχρὸν πολλὸν καταχεόμενον ῥηΐζει τε καὶ ἰσχναίνει.*

das wirkliche Leben wieder (956); er scheut sich aber auch nicht philosophische Exkurse und Proben von Buchgelehrsamkeit einzuflechten (942. 3). Euripides tut das ganz bewußt. Denn er ist so gut wie Aischylos von der erzieherischen Aufgabe der Poesie durchdrungen, strebt sie aber in andrer Weise zu erfüllen. Indem er die Tragödie aus der Heroensphäre in die Alltäglichkeit versetzt, will er das Publikum dazu erziehen über die Probleme des Lebens nachzudenken, zu ihnen persönlich Stellung zu nehmen und in Wort und Tat die Lebensführung rational zu gestalten (959 ff.). Aischylos hat den Staat als Ganzes gefördert, indem er vaterländische und kriegerische Gesinnung weckte; Euripides hat das private Leben der Bürger auf eine höhere Stufe gehoben (1020—29; 971—6)[1].

Selbstverständlich kann man nicht bei jeder Einzelheit beweisen, daß Aristophanes sie übernommen hat. Jedenfalls fügen sich aber so die bei ihm verstreut vorliegenden Gedanken ungezwungen zu einem geschlossenen Ganzen zusammen, das gewiß nicht den Eindruck geringerer Ursprünglichkeit macht. Wir können das wohl als indirekten Beweis für die Richtigkeit unsrer These ansehen.

Interessant ist, daß auch hier Aischylos und Euripides als die beiden Gegenpole, als Vertreter der klassischen Dichtung und der Moderne einander gegenüberstehen und von Sophokles kein Wort fällt. Das ist durch das Wesen der Synkrisis mitbedingt, aber nicht voll erklärt. Am liebsten würde man glauben, daß auch diese Synkrisis durch Euripides' Tod veranlaßt ist, und da wir vorher gesehen haben, daß der allgemeine Teil des Agons nicht der Ankündigung in 862 entspricht und wohl einer Änderung des ursprünglichen Planes seine Entstehung verdankt (S. 145), so liegt die Kombination nahe, daß dabei das Erscheinen von Gorgias' Synkrisis von Einfluß gewesen sei. Aber es wird besser sein sich nicht auf so unsicheres Feld zu begeben.

Auch sonst bleibt manches zweifelhaft. Daß Gorgias die Synkrisis nicht nur in einer mündlichen Epideixis gegeben hat, ist mir freilich allein wahrscheinlich. Aber vergeblich wäre es, wollte man sich ein klares Bild von ihrer Form machen. Was wissen wir denn von der Form der Schriften der Sophistenzeit?

Von vornherein ist es keineswegs wahrscheinlich, daß Gorgias

---

1) Satyros v. Eur. fr. 39 col. 4 beweist auch für Euripides, daß er *εὖ μάλα πρὸς ἀλκὴν καὶ εὐψυχίαν παρακαλεῖ τοὺς νέους.*

sich nur in dieser Synkrisis über Fragen der Poetik geäußert habe. Und wir haben ja jedenfalls noch eine Gelegenheitsschrift, in der er diese Fragen streift. Über die Echtheit der Helena braucht man heute kaum mehr zu reden. Stil und Sprache sind nur in gorgianischer Zeit denkbar. In die gleiche Zeit weist der Inhalt, da die Fülle origineller Gedanken, die man keinem beliebigen Nachahmer zutrauen kann, merkwürdig mit einer gewissen Unbeholfenheit der Gedankenentwicklung kontrastiert und auch die ganze Art des Denkens und der philosopischen Betrachtung eine frühe Zeit verrät. Auf Gorgias selbst weist der Schluß von Platos Agathonrede im Symposion mit seinem deutlichen Anklang an den Schluß der Helena. Und wenn Isokrates Hel. 14 die Tractatio beginnt: *Διὸ καὶ τὸν γράψαντα περὶ τῆς Ἑλένης ἐπαινῶ μάλιστα τῶν εὖ λέγειν τι βουληθέντων* [1]), so schwebt ihm ein ganz bestimmter Autor vor, der Verfasser des Enkomions auf die Helena, den er offenbar deshalb nicht nennt, weil jeder sofort weiß, wer gemeint ist, und weil er dokumentieren will, er beabsichtige keinen persönlichen Angriff gegen den Mann, dessen Werk er überbieten wird [2]). Das paßt nur auf einen berühmten Rhetor, am besten auf Isokrates' Lehrer Gorgias, ebenso wie die Charakteristik, daß dieser Mann nur eine Apologie gegeben habe, genau auf die erhaltene Helena zutrifft (15 *ἀπολογεῖσθαι μὲν γὰρ προσήκει περὶ τῶν ἀδικεῖν αἰτίας ἐχόντων* weist auch im Wortlaut auf Gorg. 8 *οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι. αἰτία* ist das Stichwort, das in der Helena immer wiederkehrt). Gegen die Überlieferung spricht allein das Spengelsche Argument, Gorgias könne nicht gemeint sein, weil er im Prooemium als Vertreter paradoxer Thesen der Vergangenheit genannt werde. Aber dieses Prooemium ist schon für Aristoteles rhet. 1414 b 27 das typische Beispiel einer Vorrede, die mit der Sache nichts zu tun hat. Diese Technik hat Isokrates begründet [3]), und wir dürfen ihm ohne weiteres zutrauen, daß er aus pädagogischer Absicht — am Schluß der Helena spricht er ja ausdrücklich aus, daß seine Schüler daraus die Technik lernen sollen — sein Prinzip in einer Einzelheit besonders sinnfällig demonstriert hat. Mit Recht hat deshalb z. B.

---

1) Nach diesen Worten kennt Isokrates nur ein Enkomion auf Helena. Wenn er nachher sagt, er wolle über dieselbe Helena reden *παραλιπὼν ἅπαντα τὰ τοῖς ἄλλοις εἰρημένα*, so zwingt nichts mit Münscher (zuletzt RE IX 2183) an Lobreden zu denken.

2) Man vgl. damit die Vorrede des Busiris.

3) Ich hoffe darauf später einmal genauer eingehen zu können.

jetzt auch Wilamowitz seine Zweifel an der Echtheit nicht mehr aufrecht erhalten (Plato II 117)[1].

In dem Abschnitt 8—14, wo Gorgias zeigen will, daß Helena auch dann unschuldig war, *εἰ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας* (*ἀπατᾶν* noch 10. 11), beweist er von 10 an, daß die *πειθὼ* dank der Zauberkraft des *λόγος* die Vorstellungen der Seele zwangmäßig bestimmt[2], schickt aber noch eine kurze Erörterung voraus, die den *λόγος δυνάστης* vorführt, wie er die verschiedensten Affekte in der Seele erregt. Beleg ist die Poesie (9): *τὴν ποίησιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἀλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή*[3]. Die Definition der Poesie als des *λόγος ἔμμετρος* verwertet Plato schon im Gorg. 502 c — unmittelbar nachdem er die gorgianische Auffassung von dem Erziehungswerte der Tragödie abgewiesen hat (S. 155) —, um daraufhin spöttisch die Tragödie als *δημηγορία* und *ῥητορική* zu charakterisieren; er greift auf sie öfter zurück, so namentlich Rep. X 601 b, wo die enge Berührung mit Isokrates (Euagoras 11) bemerkenswert ist, und Aristoteles bekämpft sie bekanntlich gleich im Anfang der Poetik (vgl. 1451 b 1). In der Helena wird sie mit solcher Emphase vorgetragen, daß man sieht, Gorgias fühlt sich als ihr Erfinder oder jedenfalls Hauptverkünder.

1) Preuß De Euripidis Helena Lpz. 1911 setzt Gorgias' Helena zwischen Euripides' Troerinnen und Helena. Aber durch Gorgias ist gewiß nicht Euripides dazu bestimmt worden Helena als Engel darzustellen. Da wirkten ganz andre Motive. Mir scheint eher, daß der Agon der Troerinnen, in dem gezeigt wird, daß Helena *ἑκουσίως, οὐ βίᾳ* Sparta verlassen hat (1037. 373, vgl. Hekabes Nachweis 998 ff., der durch Helenas Rede nicht veranlaßt ist), gegen Gorgias protestiert. 987. 8 (*ὁ σὸς δ' ἰδών νιν νοῦς!*) erinnert sehr an Gorg. Hel. 19.

2) § 12 scheint mir nicht durch Dittographien (Blaß) sondern durch Lücken entstellt. Der Sinn muß etwa gewesen sein: *τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην, <εἰ διὰ λόγων ἐπῳδὰς ὁ πείσας ἐπιστά>μενος ἦλθεν, ὁμοίως ἀκολουθεῖν ἄκουσαν, ὥσπερ εἰ βιατήρων βίᾳ ἡρπάσθη;* (Schluß nach Diels; *τίς — Ἑλένην ὕμνος ἦλθεν ὁμοίως ἂν οὐ νέαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατήριον βία ἡ.* AX). *τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς <ὄνομα δοκεῖ μὲν νοεῖν ὅτι τῷ πεισθέντι πράσσειν> ἐξῆν οὐδενὸς* (*ὁ δὲ νοῦς* XA², om. A¹) *<ἀναγκάσαντος>· καίτοι εἰ ἀνάγκῃ* (*ἀνάγκη* AX) *<λέγεται πράσσειν ὁ ἄκων ἑτέρῳ> εἴξας* (*ὁ εἰδὼς* A *ὄνειδος* X), *ἕξει μὲν ὄνομα* (*οὖν* A *ουν* X) *<διάφορον ἡ πειθώ>, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἔπεισεν, ἠνάγκασε κτλ.* Zum Futurum *ἕξει*, das durch *ἐξῆν* und *εἴξας* veranlaßt wäre, vgl. Demosth. de cor. 205 *περιμένει — ἐθελήσει* und Weiteres bei Kühner-Gerth 387, 3. 4. (Plato Symp. 205 b steht *ἄλλα ἔξουσιν ὀνόματα* nur in B).

3) Auf die Wichtigkeit der Stelle hat zuerst wohl Thiele Hermes XXXVI hingewiesen. Dann Süß 52 ff.

Wichtiger ist das Folgende. Hier hören wir: die ἀπάτη der Poesie besteht nicht nur darin, daß sie uns fiktive Handlungen als wirklich erscheinen läßt; sie bewirkt auch, daß wir die Affekte der handelnden und leidenden Personen wie eigne miterleben. Wenn als solche Affekte φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής genannt werden, so spiegeln die Furcht vor dem drohenden Unheil [1]), das Mitleid mit dem Leidenden, die Sehnsucht nach dem Abgeschiedenen, die sich in Klagen Luft macht [2]), die Reihenfolge der Affekte, mit denen wir die tragische Handlung begleiten, so deutlich wieder, daß offenbar hier speziell an die Tragödie gedacht ist. Jedesmal wird dabei nicht nur auf die psychische Seite des Affektes sondern auch auf die physiologische Form, in der er sich äußert, hingewiesen (φρίκη, δάκρυα, πένθος) [3]). Grade in dieser Entladung des Reizes sah Gorgias wohl den Quell des tragischen Lustgefühls. Denn daß nach Gorgias die Tragödie ebenso wie die bildende Kunst (18) eine ἡδονή hervorrief, dürfen wir ohne weiteres voraussetzen. Für die Wollust der Thränen boten Homers τεταρπώμεσθά γόοιο (Ψ 98 u. ö.), γόῳ φρένα τέρπομαι (δ 102), Euripides' τοῖς δὲ δυστυχοῦσί πως τερπνὸν τὸ κλαῦσαι κἀποδύρασθαι τύχας (Nauck zu fr. 563), ἀλλ' ἔστι γὰρ δὴ κἀν κακοῖσιν ἡδονὴ θνητοῖς ὀδυρμοὶ δακρύων τ' ἐπιρροαί (fr. 573) und ähnliche Stellen Anregung genug.

Daß wir auch hier nicht eine beiläufig hingeworfene Bemerkung haben, sondern eine feste Theorie dahinter steht, müßten wir schon aus der Stelle selbst schließen. Aber die Spuren dieser Theorie treffen wir auch später. Etwa in derselben Zeit, wo Ephoros Gorgias' Lehre von der Illusion heranzieht (S. 160), sagt der Komiker Timokles fr. 6 (II 453 K.): 'Der Mensch sucht in der Dichtung Erholung von seinen Plagen'

ὁ γὰρ νοῦς τῶν ἰδίων λήθην λαβὼν
πρὸς ἀλλοτρίῳ τε ψυχαγωγηθεὶς πάθει

---

1) Die φρίκη ist freilich nicht bloß hierauf beschränkt, z. B. Soph. Oed. 1306. Als 'Wonneschauer' Aias 694.

2) Vorschweben konnte etwa Aisch. Pers. 541

αἱ δ' ἁβρόγοοι Περσίδες ἀνδρῶν
ποθέουσιν ἰδεῖν ἀρτιζυγίαν
λέκτρων τ' εὐνὰς ἁβροχίτωνας,
χλιδανῆς ἥβης τέρψιν, ἀφεῖσαι
πενθοῦσι γόοις ἀκορεστοτάτοις.
κἀγὼ δὲ μόρον τῶν οἰχομένων
αἴρω δοκίμως πολυπενθῆ.

3) Süß Ethos 85.

μεθ' ἡδονῆς ἀπῆλθε παιδευθεὶς ἅμα.
τοὺς γὰρ τραγῳδοὺς πρῶτον, εἰ βούλει, σκόπει
ὡς ὠφελοῦσι πάντας.

Hier weist jedes Wort, das *ἀλλότριον πάθος*, das *ψυχαγωγεῖν* (S. 160), das *παιδεύειν* und *ὠφελεῖν* (S. 151) und gewiß auch *μεθ' ἡδονῆς* auf Gorgias. Wichtiger ist es, daß Plato bei seiner Polemik gegen die gorgianische Auffassung von dem Nutzen der Tragödie in Rep. X dieselbe Lehre berücksichtigt. Nachdem er gezeigt hat, daß die Poesie kein Wissen besitzt, (596—602 b), weist er nach, daß sie auf den irrationalen Teil der Seele einwirkt und diesen auf Kosten des rationalen stärkt (—608 b). Denn die Tragödie ahmt nach *ἀνθρώπους . . . ἐκ τοῦ πράττειν ἢ εὖ οἰομένους ἢ κακῶς πεπραγέναι καὶ ἐν τούτοις δὴ πᾶσιν ἢ λυπουμένους ἢ χαίροντας* (603 c), und während wir bei uns selbst es für unsre Aufgabe halten die irrationalen Triebe zu beherrschen, führt sie uns Heroen klagend und jammernd vor (605 d). Wir aber geben uns der Lust an der Darstellung hin und loben den Dichter, der uns zum *συμπάσχειν* bringt (605 d), ohne zu bedenken, *ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι . . . . τότ' ἐστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον· τὸ δέ φύσει βέλτιστον ἡμῶν . . . ἀνίησιν τὴν φυλακὴν τοῦ θρηνώδους τούτου, ἅτε ἀλλότρια πάθη θεωροῦν*[1]. Man glaubt ungestraft die tragische *ἡδονή* zu genießen und beachtet nicht, *ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα. θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεινὸν οὐ ῥᾴδιον ἐν τοῖς αὑτοῦ πάθεσι κατέχειν* (606 a b). Es ist die gorgianische Lehre von der affekterregenden Wirkung der Tragödie, die Plato hier acceptiert, um grade daraufhin mit Hülfe seiner eigenen Unterscheidung des irrationalen und rationalen Seelenteiles[2] die Gefährlichkeit der Tragödie zu erweisen[3].

Von späteren Autoren nenne ich hier nur Augustin, der auch als Jüngling die Zauberkraft der Poesie empfunden hatte[4]. '*Ra-*

1) Noch einmal finden wir den Terminus 604 e, wo Plato mit einem Wortspiel sagt, ein *φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος* eigne sich nicht zur Mimesis vor der Masse, der ein solcher Charakter 'fremdartig' sei; *ἀλλοτρίου γάρ που πάθους ἡ μίμησις αὐτοῖς γίγνεται.*

2) Jetzt verstehen wir erst recht, warum Plato diese, wie er selber betont (603 d), längst erwiesene Scheidung noch einmal bringt.

3) 603 b: *φαύλη ἄρα φαύλῳ συγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἡ μιμητική.* Vgl. Gorg. Hel. 10 *συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε* usw.

4) Conf. III 2, angezogen von Bernays, Zwei Abhandlungen 115. — Auf die

piebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum. . . . . pati vult ex eis dolorem spectator et dolor ipse est voluptas eius . . . . . quaerebam ut esset quod dolerem, quando mihi in aerumna aliena et falsa et saltatoria ea magis placebat actio histrionis meque alliciebat vehementius, qua mihi lacrimae excutiebantur'. Wenn er dabei vom Zuschauer allgemein sagt: *auctori earum imaginum amplius favet, cum amplius dolet; et si calamitates illae hominum vel antiquae vel falsae sic agantur, ut qui spectat non doleat, abscedit inde fastidiens et reprehendens, si autem doleat, manet intentus et gaudens*, so ist das ein letzter Nachhall des gorgianischen Dictums, daß der Zuschauer einen Anspruch auf die ἀπάτη durch den Dichter hat (S. 159).

Das Interessanteste ist natürlich, daß schon bei Gorgias außer dem mit dem ἔλεος πολύδακρυς eng verwandten πόθος φιλοπενθής Furcht und Mitleid als die tragischen Hauptaffekte genannt werden. Daß diese schon lange vor Aristoteles so gewertet wurden, lehrt freilich auch Plato, wenn er Phaidr. 268c die Leute verspottet, die sich etwa einbilden, die Technik der Tragödie bestehe darin περὶ σμικροῦ πράγματος ῥήσεις παμμήκεις ποιεῖν καὶ περὶ μεγάλου πάνυ σμικράς, ὅταν τε βούληται, οἰκτρὰς καὶ τοὐναντίον αὖ φοβερὰς καὶ ἀπειλητικάς, ὅσα τ' ἄλλα τοιαῦτα, während das Entscheidende erst ἡ τούτων σύστασις πρέπουσα ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένη sei (Finsler, Plato u. d. arist. Poetik 81). Wen Plato hier vor Augen hat, ergibt sich daraus, daß unmittelbar vorher (267a) er als rhetorisches Prinzip des Gorgias (und Teisias) angeführt hat: τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου . . . συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνηῦρον[1]). Und daß nicht erst Plato die Übertragung auf die Poetik vorgenommen hat, muß man daraus schließen, daß Aristoteles Poet. 19 ohne weitere Erläuterung als Aufgaben der διάνοια, die eigentlich besser in der Rhetorik abgehandelt werden, anführt τό τε ἀποδεικνύναι καὶ τὸ λύειν καὶ τὸ πάθη παρασκευάζειν οἷον ἔλεον ἢ φόβον ἢ ὀργὴν καὶ ὅσα τοιαῦτα καὶ ἔτι μέγεθος καὶ μικρότητας. δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἰδεῶν δεῖ χρῆσθαι, ὅταν ἢ ἐλεεινὰ ἢ δεινὰ ἢ μεγάλα ἢ εἰκότα[2]) δέῃ παρασκευάζειν. Gor-

---

Rhetorik übertragen z. B. bei Cic. rhet. I 106. 7: *cum in alieno malo suam infirmitatem considerabit.*

1) Plato nennt den Teisias mit als Erfinder des εἰκός (οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον); aber schon die ῥώμη λόγου weist auf den λόγος δυνάστης des Gorgias, und 268c wußte jeder, daß Teisias nicht in Betracht käme.

2) Vgl. die vorige Anmerkung.

gias hat also wohl schon erklärt, der Tragödiendichter müsse sogut wie der Redner es verstehen, in seiner Darstellung das Bedeutungsvolle hervortreten zu lassen, ebenso aber auch die Affekte von Furcht und Mitleid zu erregen[1]). Daß er dabei stehen geblieben sei, brauchen wir aus Plato keineswegs zu schließen. Er kann sehr wohl auch schon betont haben, die Hauptsache sei aus den einzelnen Elementen ein organisches Ganzes zu schaffen. Wir haben ja gesehen, daß der Begriff der *σύστασις* in Aristophanes' Zeit schon scharf ausgeprägt ist[2]).

Die Verbindung von Furcht und Mitleid begegnet uns aber auch sonst. Mit der Horazstelle, an der die gorgianische Illusionstheorie durchschimmert, mußten wir vorher (S. 161) Platos Ion 535b vergleichen, wo der Rhapsode beim Vortrag der Epen sich an die verschiedensten Orte versetzt glaubt. Aber noch eine andre Wirkung stellt sich bei ihm ein: *ἐγὼ γὰρ ὅταν ἐλεινόν τι λέγω, δακρύων ἐμπίπλανταί μου οἱ ὀφθαλμοί, ὅταν δὲ φοβερὸν ἢ δεινόν, ὀρθαὶ αἱ τρίχες ἵστανται ὑπὸ φόβου.* Das erinnert doch recht stark an den *ἔλεος πολύδακρυς* und — man denke an Hesiods *ἵνα τοι τρίχες ἀτρεμέωσι μηδ' ὀρθαὶ φρίσσωσιν* (Erga 539) und ähnliche Stellen — an die *φρίκη περίφοβος.* Das in der attischen Prosa sehr seltene *φρίττω*[3]) treffen wir noch an einer eigentümlichen Stelle. Im Anfang von Rep. III wendet sich Plato 387d gegen das Jammern und Klagen der homerischen Helden und bespricht die furchterregenden Vorstellungen. *Οὐκοῦν ἔτι καὶ τὰ περὶ ταῦτα ὀνόματα πάντα τὰ δεινά τε καὶ φοβερὰ ἀποβλητέα, Κωκυτούς τε καὶ Στύγας . . . . καὶ ἄλλα ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ, ὡς οἴεται, πάντας τοὺς ἀκούοντας.* Mit Recht hat man hier die Interpolation *ὡς οἷόν τε* verworfen. Das zeigt die Fortsetzung: *καὶ ἴσως εὖ ἔχει πρὸς ἄλλο τι, ἡμεῖς δὲ ὑπὲρ τῶν φυλάκων φοβούμεθα μὴ ἐκ τῆς τοιαύτης φρίκης θερμότεροι καὶ μαλακώτεροι τοῦ δέοντος γίγνωνται ἡμῖν.* Denn das Spiel, das Plato hier mit

1) Rep. X 605b: Der Dichter *χαρίζεται τῷ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς καὶ οὔτε τὰ μείζω οὔτε τὰ ἐλάττω διαγιγνώσκοντι ἀλλὰ τὰ αὐτὰ τότε μὲν μεγάλα ἡγουμένῳ τότε δὲ σμικρά.* Da wird deutlich, warum Plato vorher (602c ff.) soviel Wert auf den Nachweis legt, daß das *λογιστικὸν* durch Messen und Zählen nach exakter Erkenntnis strebt.

2) Auf Gorgias scheint nach der Übereinstimmung von Alkid. 27. 28, Plato Phaidr. 275d, Isokr. soph. 12, Aristoph. Frö. 538 auch der Vergleich der mündlichen und schriftlichen Rede mit dem lebendigen Menschen und dem stummen Bilde zurückzugehen. Aus derselben Gedankensphäre ist der Vergleich des organisch aufgebauten *λόγος* mit dem *ζῷον* (S. 145) erwachsen.

3) *ἔφριξε* Phaidr. 251a ist durch den Stil der zweiten Sokratesrede bedingt. *φρίκην πρὸς τὸ θεῖον* Xen. Kyr. IV 2, 15.

dem Worte φρίττειν (= kalter Schauer) treibt[1]), wird nur verständlich, wenn Plato es von einem andern aufnimmt, der darin grade einen Vorteil gefunden hatte (ἴσως εὖ ἔχει πρὸς ἄλλο τι). Also ist ὡς οἴεται richtig und ein dem Abschreiber nicht sicherer Autorname weggelassen. An welchen ich denke, brauche ich nicht zu sagen. Endlich sagt Aristoteles, der sonst φρίττειν nur vom körperlichen Erschauern braucht, 1453 b 5: *δεῖ γὰρ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων.*

Daß im zehnten Buche des Staates das Mitleid durchaus im Vordergrunde steht, braucht uns nach dem Gange der dortigen Erörterung nicht zu verwundern. Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß bei Aristophanes das Mitleid an einer Stelle erwähnt wird, die Furcht nicht[2]).

Furcht und Mitleid sind bei Aristoteles aufs engste mit der Katharsislehre verbunden, und Süß hat in seinem „Ethos", das neben vielen Übereilungen auch viel Richtiges bietet, S. 84 den Nachweis versucht, schon Gorgias habe diese Lehre gehabt. Er stützt sich besonders auf den Schlußparagraphen 14 des von uns behandelten Abschnitts: *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν οἱ δὲ ἔτερψαν οἱ δὲ ἐφόβησαν οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.* Wie die Vertreter der Humoralpathologie durch purgierende Medikamente die überschüssigen Säfte aus dem Körper entfernen, so solle nach Gorgias der Tragödiendichter eine unschädliche Entladung der Affekte herbeiführen. Das ist verlockend; aber wir dürfen nicht vergessen, daß Gorgias in § 14 nur einen Vergleich gibt und die in 10 begonnene Parallele zwischen den beiden Arten der Zauberkunst, von denen die eine auf den Leib, die andre auf die Seele wirkt, fortführt. Und da die gesamte Wirkung des λόγος, auch die prosaische Überredung (πειθοῖ τινι κακῇ!) in 14 in Vergleich mit der φαρμακεία gestellt wird, kann jedenfalls nicht speziell an die Katharsis gedacht werden. Entscheidend scheint mir aber: Plato verrät in Rep. X keine

1) Der Gebrauch von θερμὸς wäre trotz Stellen wie 411 b Krat. 432 b ohne die Beziehung auf φρίκη kaum begreiflich.

2) 1063 *πρῶτον μὲν τοὺς βασιλεύοντας ῥάκι' ἀμπισχων, ἵν' ἐλεινοί τοῖς ἀνθρώποις φαίνοιντ' εἶναι.*

Kenntnis einer Lehre von der Katharsis. Gehen wir von ihm aus (vgl. besonders die S. 169 ausgeschriebene Stelle 606a), so haben seine Gegner nur das tragische Lustgefühl dadurch erklärt, in der Seele sei eine Disposition zu Affekten, ein ἵμερος γόοιο (vgl. τὸ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι) vorhanden, der auch beim Anblick fremden Leides seine natürliche Befriedigung finde (vgl. S. 168). Erst die Tatsache daß Plato aus der irrationalen Wirkung der Tragödie ihre Schädlichkeit folgerte, regte den Versuch an dieser irrationalen Wirkung eine gute Seite abzugewinnen: Die Sollicitation der Affekte durch die Tragödie führt nicht zu einer Stärkung sondern zu einer Schwächung des ἄλογον, da sie eine unschädliche Entladung der einmal vorhandenen Spannung bewirkt und so die Seele von störenden Stoffen reinigt, ehe sie verderblich werden. So wird aus der ἡδονή ein κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς (Aristot. Pol. VIII 1342a 14), und der ethische Schade der tragischen Wirkung verwandelt sich in einen Nutzen.

Daß Aristoteles seine Katharsislehre im Zusammenhang mit der Verteidigung der Tragödie gegen Plato aufgestellt hat, entnehmen wir aus Proklos zu Platos Staat I p. 49, 17. Er hat sie aus verschiedenen Elementen kombiniert. Herangezogen hat er die orgiastischen Lieder, unter deren Einwirkung die Befallenen sich beruhigen ὥσπερ ἰατρείας τυχόντες καὶ καθάρσεως (1342 a 10); der Grundbegriff ist aber, wie grade diese Stelle zeigt (ὥσπερ!), die rein medizinische Katharsis, die den psychischen wie den physischen Organismus von den in seiner Disposition gegebenen, im Falle zu starken Wachstums gefährlichen Stoffen befreit [1]). Innerhalb der Mimesislehre wirkt diese Theorie als Fremdkörper [2]). Daß

1) Bei Plato finden wir neben der rein medizinischen Katharsis, die τὸ χείριστον ἀφαιροῦσα λείπει τὸ βέλτιστον (Rep. 567c. Soph. 226d), auch die Lehre, daß eine psychische Erregung wie beim Korybantentanz durch eine stärkere äußere Bewegung überwunden werden kann, Ges. 790. Aber daß die hier empfohlene Beruhigung der Seele von der aristotelischen Erschütterung durch die Katharsis sehr verschieden ist, hat Wilamowitz Platon II 312 gegen Finsler mit Recht betont. Die Bezeichnung κάθαρσις hat Plato an dieser Stelle auch gar nicht. Vgl. Howald, Eine vorplatonische Kunsttheorie, Hermes 1919, S. 200.

2) Darin stimme ich Howald, a. a. O. zu. Nicht dagegen seinem Versuche die Katharsis aus dem Pythagoreismus abzuleiten. Plato Soph. 226 b ff. ist ganz aus platonischen Gedankengängen erwachsen. Und wenn Howald mehrfach Aristoxenos als reine Quelle verwertet, so wird eine Göttinger Arbeit den Beweis erbringen, daß dieser skrupellos platonische und aristotelische Elemente verwendet hat, um ein pythagoreisches System zurechtzuzimmern. Olympiodor bringt Neupythagoreisches. — Daß die Pythagoreer mit ihrer Lehre vom Einfluß der Musik auf die Seele Anregungen geben konnten, will ich damit nicht bestreiten.

Aristoteles ebenso wie in der Bevorzugung von Furcht und Mitleid an Gorgias anknüpft, ist kaum abzuweisen. Was bei diesem nur Vergleich war, wird zur Erklärung der tragischen Wirkung benützt, und seine Gedanken werden konsequent durchdacht und so weiter gebildet, daß sie zur Verteidigung der Tragödie dienen können. Am deutlichsten erkennen wir die Entwicklung in der von Bernays S. 40 mit Recht auf Aristoteles zurückgeführten Stelle Iamblichs de myst. I 11 p. 39, 13. Wenn Plato Rep. X ausgeführt hatte, die Tragödie befriedige und stärke die irrationalen Triebe, die sonst von dem *ἐπιεικὴς ἀνὴρ* mit Gewalt im Zaume gehalten würden (*τὸ βίᾳ κατεχόμενον ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε . . . . καὶ ἀποπλησθῆναι . . . . . τότ' ἐστὶν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον* (606 a), heißt es hier: *αἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντῃ μὲν εἰργόμεναι καθίστανται σφοδρότεραι, εἰς ἐνέργειαν δὲ βραχεῖαν καὶ ἄχρι τοῦ συμμέτρου προαγόμεναι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαιρόμεναι πειθοῖ καὶ οὐ βίᾳ ἀποπαύονται. διὰ δὴ τοῦτο ἔν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἵσταμεν τὰ οἰκεῖα πάθη καὶ μετριώτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν.*

Gorgias ist der Begründer der Kunstprosa. Er begnügte sich nicht mit den äußeren Kunstgriffen, den aus dem Stoffe zu entnehmenden *τόποι* und *εἰκότα*, die bis dahin die Lehrer der Rhetorik für den praktischen Gebrauch der Rede beibrachten. Er fühlte, daß das gesprochene Wort als solches eine gewaltige Macht sei, daß in dem Logos unabhängig vom Stoffe Kräfte beschlossen wären, die man nur zu wecken brauche, um die Menschen wie mit Zaubermacht zu beherrschen und durch gütliche Überredung dem eignen Willen untertan zu machen. Diese Kunst der *ψυχαγωγία* zu erreichen und zu lehren, das war sein eigentliches Ziel. Ein Hauptmittel dafür waren ihm die Klang- und Redefiguren, die Musik des gesprochenen Wortes, an der er nur zu oft nicht nur seine Hörer sondern auch sich selbst berauschte, und diesen Zug hat die Überlieferung der Rhetoren fast allein bewahrt. Aber man braucht nur etwa gleichzeitige Produkte wie die Schrift vom Staate der Athener heranzuziehen, um zu sehen, wie nötig es war, wenn Gorgias durch eine schematische und äußerlich markierte Gliederung in der Helena das Musterbeispiel einer geregelten Gedankenentwicklung, eines organisch aufgebauten *λόγος* zeigte. Gewiß erscheint uns da jetzt vieles pedantisch und geschmacklos, und der Klingklang seiner *παίγνια* ward schon in der nächsten Generation

als kindisch empfunden. Aber es ist doch eben in erster Linie Gorgias Verdienst, wenn die griechische Kunstprosa so schnell aus den Kinderschuhen herauswuchs, und ein Mann, von dem die Besten seiner Zeit gelernt haben, und zwar keineswegs ausschließlich in formaler Hinsicht, kann nicht ohne Bedeutung, ohne Geschmack und Urteil gewesen sein.

Der Stoff ist für Gorgias nur das Substrat, an dem der Logos seine Macht dokumentiert. Der Redner braucht kein Fachwissen zu haben und wird im gegebenen Falle doch eher den Patienten zu einer Operation, das Volk zur Ausführung eines Baues bestimmen als der Sachverständige. Das schließt aber natürlich nicht aus, daß er auch über ein materielles Wissen verfügt, und Gorgias selber war ein Mann von vielseitigen Kenntnissen und philosophischen Interessen. Er hatte vor allen Dingen das Bedürfnis sich über Wesen und Grundlage seiner Techne klar zu werden.

Im Mittelpunkt dieser Techne stand der Logos (Gorg. 450b), und die geheimnisvolle Macht dieses Logos beschäftigte ihn deshalb vor allem. Des Logos in seinem ganzen Bereich. An Empedokles hatte Gorgias noch gesehen, wie man als Dichter über naturwissenschaftliche und religiöse Fragen handeln könne, die sonst der Prosa anheimgefallen waren. Akusilaos und Hekataios lösten das genealogische Epos ab. Er selbst trat in seinen Enkomien unmittelbar mit der Poesie in Wettbewerb. Da war es von vornherein natürlich, daß er stofflich keinen Wesensunterschied zwischen Prosa und Poesie anerkannte. Aber auch wenn er an die höchsten Aufgaben und Ziele dachte, so hatte schon Protagoras sich als Nachfolger der alten Dichter bezeichnet, weil auch sie den Beruf in sich gefühlt hätten ihre *σοφία* zu zeigen und in den Dienst der Gesamtheit zu stellen, hatte sogut wie Aischylos und Sophokles Erzieher der Hellenen sein wollen, und Gorgias selber hatte gewiß die Empfindung, daß er mit den Erzeugnissen seiner Kunst ebenso wie der Poet und der bildende Künstler (Hel. 18) zunächst wohl Genuß bereitete, aber doch der Gesamtheit auch Nutzen brachte. In Poesie und Prosa bewährte sich auch dieselbe *ψυχαγωγία*, die dem Hörer den eignen Willen aufzwang und seine Vorstellungen nach Belieben gestaltete (Hel. 13).

In formaler Hinsicht war freilich der Unterschied augenfällig. Die Poesie bediente sich des Metrons und erhob sich schon dadurch über die Rede des Alltags. Aber wenn die Prosa auf dieses Vehikel, das sich oft genug — Empedokles konnte es zeigen — als lästiges Hemmnis erwies, verzichtete, so gab sie damit die sonstigen formalen Kunstmittel der Poesie nicht auf. Besonders in den epi-

deiktischen Reden kamen die ποιητικὰ ὀνόματα, kühne Metaphern und noch kühnere Wortbildungen voll zu ihrem Rechte, und die Klangfiguren konnten sich ohne den Zwang des Metrons noch besser entfalten[1]), Hier wie dort galt es den einzelnen Logos zu einem organischen Ganzen zu gestalten, alte Dinge in neues Gewand zu kleiden, Großes als groß, Kleines als klein darzustellen, den angemessenen Ton zu treffen und in der Beobachtung des καιρὸς sein natürliches oder anerzogenes Taktgefühl zu bewähren (Dion. comp. verb. 12). Und noch eins: Der Redner hatte vor Gericht die Geschworenen zum Mitleid zu rühren oder zum Zorn aufzustacheln; er mußte es wie Perikles (Thuk. II 65, 9) verstehen in der Volksversammlung die Menge in Furcht zu jagen oder Zuversicht einzuflößen, er hatte als Epideiktiker Lust oder Schmerz zu wecken. Noch mehr beruhte aber die Wirkung der Poesie darauf, daß sie die verschiedensten Affekte, Lust und Schmerz, Furcht und Zuversicht, Mitleid und Sehnsucht zu wecken verstand (Hel. 8. 9. 14).

Aber Gorgias war ein viel zu guter Kenner der Poesie, um die Grenzen ganz zu verwischen. Er liebte seinen Homer, er gab sich dem Zauber der großen Tragödie Athens hin. Er hatte sich in den Debatten über klassisches und modernes Drama sein eignes Urteil gebildet, und so stark er den Unterschied in Technik und Stil zwischen Aischylos und Euripides empfand, so konnte er sich doch unmöglich dem Eindruck verschließen, daß hier sich ein bestimmter Sproß des Logos nach seinen eignen Gesetzen und seiner eignen Natur entwickelte. Für den Bühnendichter war die ἀπάτη von ganz andrer Bedeutung als für den Redner, der sie mit Hilfe der πειθὼ freilich auch oft genug zuwege brachte; sie war für das Drama als Illusion das konstitutive Merkmal, da sie dem Zuschauer — und das Gleiche galt auch für den Leser, galt weiter auch für den Vortrag des Epos — das Dargestellte als wirklich erscheinen ließ, ja es bewirkte, daß er die fiktiven Vorgänge als eigne Erlebnisse mitmachte, die Leiden und Freuden der handelnden Personen als eigene empfand. Der Poesie eigentümlich war dabei auch das Phänomen, daß das schmerzvolle Mitleiden im Hörer doch die Befriedigung eines inneren Triebes, ein Lustgefühl weckte. Und im Zusammenhang damit stand die Erschütterung, die der Tragiker noch ganz anders hervorrief als der Redner. Auf ihr beruhte nicht zum wenigsten die starke ethische Wirkung, die Aischylos' Tragödie auf das Publikum übte, während Euripides außerdem

1) Reich, Der Einfluß der griechischen Poesie auf Gorgias. I. (Diss. München 1907). II. (Progr. Ludwigshafen 1909).

auch noch durch verstandesmäßige Einwirkung das Volk als Erzieher zu fördern suchte.

Wieweit Gorgias seine allgemeinen Anschauungen über die Poesie schriftlich niedergelegt hat, wissen wir nicht. Plato kennt sie jedenfalls genau. Schon im Ion spielt er auf sie an. In dem Manifest, in dem er bald darauf dem persönlich von ihm hochgeachteten Gorgias zeigt, daß sein Logos kein *μέγας δυνάστης* sei, da er die Menschen nicht zu ihrem wahrhaft erstrebten Ziele sondern ins Verderben führe (466 b ff.), hat er auch Gelegenheit genommen mit Leidenschaft die Auffassung zu bestreiten, als ob die Tragödie ethische Ziele verfolge und mit klarer Erkenntnis das Gute der Hörer wolle (502 b). Mit größerer Ruhe, aber mit der gleichen Entschiedenheit hat er dieses Urteil im Staate wiederholt und zur Begründung grade auch auf die von Gorgias hervorgehobene irrationale Wirkung der Tragödie verwiesen, die notwendig zu einer Stärkung des *ἀλόγιστον* führen müsse. Aber auch Aristoteles konnte auf Gorgias zurückgreifen, als er die Sache der Poesie gegen seinen Lehrer zu führen unternahm. Bei ihm fand er nicht nur Furcht und Mitleid als die tragischen Hauptaffekte, auch für seine Lehre, daß die tragische Wirkung keine Stärkung des irrationalen Seelenteiles sondern eine heilsame Purgation sei, hat er dort Anregungen empfangen.

Zweifellos ist Aristoteles der erste, der ein wissenschaftliches System der Poetik gegeben hat. Aber schwerlich war es ganz verdient, wenn dadurch die Anfänge der Poetik, wie sie bei Gorgias vorlagen, völlig in den Schatten gestellt wurden. Für die Weite des Blickes zeugt bei Gorgias schon, daß er auch die bildende Kunst heranzog und ihre Wirkung in Parallele mit der des Logos stellte (Hel. 18. 13). Die aus dem Innersten quellende Poesie, die das Ich befreiende subjektive Lyrik hat freilich auch er nicht gewürdigt — sie war ja schon in seiner Zeit in das Drama aufgegangen —; aber seine Illusionstheorie darf sich neben der Mimesislehre wohl sehen lassen. Die Entwicklung der dramatischen Technik hat er scharf beobachtet. Daß Aischylos aus der Heroenwelt nicht nur den Stoff entnimmt sondern auch bewußt in dieser Sphäre bleiben will, während für Euripides sie nur das Gefäß für die Behandlung moderner Probleme bildet, daß dadurch die Verschiedenheit des Stiles der klassischen und modernen Tragödie bedingt ist, hat er mit einer Prägnanz ausgesprochen, die kein Späterer erreicht hat. Wenn er bei dem Versuche das Wesen der tragischen Wirkung zu ergründen, Furcht und Mitleid in den Vordergrund gerückt hat, so wird uns das bei dem Rhetor weniger wundern

als bei dem Philosophen, der allerdings die Poetik in enger Verbindung mit der Rhetorik behandelte. Aber Gorgias hat es wenigstens ausgesprochen, daß die Tragödie mit Hilfe der unmittelbar erregten Gefühle auch eine weitergehende psychische Wirkung ausüben, vaterländischen Sinn und kriegerische Begeisterung wecken, allgemein erhebend wirken kann. Wäre der Systematiker diesen Anregungen nachgegangen, so hätte er vielleicht den Kreis der *τοιαῦτα παθήματα* weiter gezogen und damit die Poetik vor einem langen Irrwege bewahrt.

Das Wichtigste bleibt für uns aber dies: Die Poetik des fünften Jahrhunderts sucht die Dichtung zwar auch vom ästhetischen Gesichtspunkt aus zu würdigen; aber in erster Linie ist die Schaubühne ihr doch die, wir dürfen nicht sagen moralische, aber erziehliche Anstalt, und auch für einen Dichter wie Aristophanes ist dieser Satz ein Axiom, das keines Beweises bedarf. Und wie stehen die großen Tragiker selber? Daß Euripides sogut wie Aischylos sich im ganzen als Lehrer und Erzieher seines Volkes gefühlt hat, bezweifelt niemand. Aber auch im einzelnen brauchen wir nur etwa an die Elektra zu denken, um zu sehen, daß er wirklich, wie Gorgias es empfindet, nur deshalb die tragischen Stoffe aus der Heroenperspektive in das unmittelbare Gesichtsfeld des Publikums verlegte, weil er dieses dadurch aufrütteln und ihm die wichtigsten Lebensprobleme näher bringen wollte. Das muß uns doch auch für die Interpretation der anderen Dramen zu denken geben. Gewiß wird niemand die Zeiten zurückwünschen, wo man zuerst nach der Idee des Stückes fragte, und niemand wird hoffentlich die Medea oder den Oedipus auf Kolonos in ein didaktisches Schema einzwängen wollen. Aber das dürfen wir nicht vergessen: Die Anschauung, daß die Kunst nicht auf Moralität zu wirken vermöge und daß es immer falsch sei, wenn man solche Leistungen von ihr verlange, ist nicht die des fünften Jahrhunderts. Dessen Geist gibt Lessing besser wieder, wenn er sagt (Hamb. Dram. LXXVII a. E.): „Bessern sollen uns alle Gattungen der Poesie: es ist kläglich, wenn man dieses erst beweisen muß; noch kläglicher ist es, wenn es Dichter gibt, die selbst daran zweifeln“.

Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis I—III.

Von

Karl Müller (Tübingen),
korresp. Mitgliede.

Vorgelegt in der Sitzung vom 26. März 1920.

Meine Absicht ist nicht, alle Fragen zu erörtern, die für die Geschichte der valentinianischen Gnosis noch bestehen. Ich greife nur einige heraus, die sich mir, zum Teil schon vor langen Jahren, in einem bestimmten Zusammenhang zunächst aufgedrängt haben.

I.
Die Ausdrücke für das Pleroma und die Äonen.

1. *Πλήρωμα* und *πληρώματα*. Daß *πλ.* das geläufigste und bezeichnendste Wort für das pneumatische Reich der Äonen ist, ist bekannt. Aber es bedeutet auch die einzelnen Gestalten, Äonen. Vgl. Exc. ex Theod. § 32 [1]): *Ἐν πληρώματι οὖν ἑνότητος οὔσης ἕκαστος τῶν Αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα, τὴν συζυγίαν. „Ὅσα οὖν ἐκ συζυγίας, φασί, προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες“ ... Υἱόθετος μέντοι γέγονεν ὁ Χριστὸς ὡς πρὸς τὰ πληρώματα ἐκλεκτὸς γενόμενος.* Das Wort *Ὅσα οὖν — εἰκόνες* stammt von Valentin selbst, s. Clemens Alex., Strom. 4, 13 [1, 287 $_{30}$ Stählin]. — Dazu Markus bei Iren. 1, 14 $_{2}$ (S. 132 $_{1}$ ff.) [2]): *Τὰ δὲ ὀνόματα τῶν στοιχείων ... Αἰῶνας καὶ λόγους καὶ ῥίζας καὶ σπέρματα καὶ πληρώματα καὶ καρποὺς ὠνόμασε.* — 1, 14 $_{5}$ (S. 138 $_{6}$): *ἵνα ἡ τῶν πληρωμάτων ἑνότης ἰσότητα ἔχουσα καρποφορῇ μίαν ἐν πᾶσι τὴν ἐκ πάντων δύναμιν.* Es ist dasselbe, was Irenaeus 1, 2 $_{6}$ (S. 22 $_{5}$) von den Äonen sagt.

2. *Τὸ πᾶν, τὰ πάντα, τὸ ὅλον, τὰ ὅλα* sind, wie schon

Bernays in seiner Übersetzung der Excerpta ex Theodoto für einige Stellen bemerkt hat, in der valentinianischen Gnosis fast immer das Pleroma. Vgl. z. B. Iren. $1, 2_6$ (S. 22_9): *Στηριχθέντα δὲ ἐπὶ τούτῳ τὰ ὅλα καὶ ἀναπαυσάμενα τελέως.* Ebds. $1, 8_5$ (Seite 77_9 ff.): durch den Logos sind *τὰ πάντα* geworden; *πᾶσι γὰρ τοῖς μετ' αὐτὸν Αἰῶσι μορφῆς καὶ γενέσεως αἴτιος ὁ Λόγος ἐγένετο* usw. — $1, 11_1$ (S. 101_4 = Epiphanius 32, 8 [Text nach Holl. $1, 435_2$]: *καὶ τὸν Ἰησοῦν ⟨δὲ⟩ ποτὲ μὲν ἀπὸ τοῦ συσταλέντος ἀπὸ τῆς Μητρὸς αὐτῶν συναναχυθέντος ⟨τε⟩ τοῖς ὅλοις προβεβλῆσθαι.* —

Aus den Exc. ex. Theod. vgl. z. B. § 23_1 von Jesus: *πλήρης τῶν Αἰώνων ἐλήλυθεν ὡς ἀπὸ τοῦ ὅλου προελθών.* § 31_1: *ὁ κατελθὼν εὐδοκία τοῦ ὅλου ἦν* („*ἐν αὐτῷ γὰρ πᾶν τὸ πλήρωμα ἦν σωματικῶς*"). Gleich darauf im selben Sinn *τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν.* § 32_3 *ἀνελθὼν εἰς τὸ Πλήρωμα ἐκράθη ὥςπερ τοῖς ὅλοις οὕτως δὲ καὶ τῷ Παρακλήτῳ.*

Danach sind dann auch Stellen zu erklären wie Iren. $1, 1_1$ (S. $9_{2.8.9.11.}$ 10_7). $1, 8_5$ (S. $76_{1.4}$). $1, 21_2$ (S. $183_{9.10}$): *ἀρχή, ῥίζα, πατὴρ τῶν ὅλων* u. ä., S. 185_{13}: *τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας*, S. 186_{14}: *τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει*, Exc. ex Theod. 63_2: *ἄχρις ἂν ἀπισωθῇ πάντα.* So auch bei Markus z. B. $1, 13_2$ (S. 116_2 und 117_6): *ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα* oder *πρὸ τῶν ὅλων . . . Χάρις*, $1, 13_3$ (S. 118_5) u. ö.: *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων.* $1, 14_1$ (S. 129_3): *τὴν τῶν πάντων γένεσιν* — folgt die Entstehung der Äonen —, $1, 14_1$ (S. 131) die Buchstabenallegorie, wo *τὸ ὅλον* oder *τὸ πᾶν* immer für das Pleroma steht. Ebenso $1, 14_2$ (S. 132_{13}. 134_1) $1, 14_5$ (S. 137_{16} f.) $1, 15_2$ (S. 146_7): *τῆς Μητρὸς τῶν ὅλων, τῆς πρώτης τετράδος.*

Andererseits kann aber auch ein einzelner Äon, der Soter, denselben Namen führen: $1, 2_6$ (S. 23_{12}) und $1, 3_3$ (S. $28_{4.6.10.}$ 29_2): *τὰ πάντα, τὸ πᾶν.*

3. *Ὄνομα* und *ὀνόματα.* In den Exc. ex Theod. wird ausgeführt, wie mit dem Jesus, der vom Pleroma herabgekommen ist, auch der geistliche Samen (d. h. die pneumatische Masse, aus der die gnostischen Menschen geformt werden und die den Leib Jesu bilden)[3]) und mit ihm das ganze Pleroma mitgelitten haben. Das sei aber auch im Leiden der oberen Sophia geschehen. Denn da habe das Pleroma erkannt, daß es das, was es sei, durch die Gnade des Vaters sei, *ὄνομα ἀνωνόμαστον, μορφὴ καὶ γνῶσις.* Die Sophia aber, die sich größeres als Gnosis habe nehmen wollen, sei in *ἀγνωσία* und *ἀμορφία* gefallen. Daher habe sie ein *κένωμα γνώσεως* bewirkt, *ὅπερ ἐστὶ σκιὰ τοῦ ὀνόματος*[4]). Dieser „Name" aber sei der Sohn, das Gebilde der Äonen. *Οὕτως τὸ κατὰ μέρος ὄνομα ἀπώλειά ἐστι τοῦ ὀνόματος.*

Also: das Pleroma selbst ist das unnennbare ὄνομα. Aber es ist das nur durch die Gnade des Vaters. Der Vater ist der letzte und höchste Inhaber des ὄνομα, wie er ja auch der Vater des Pleroma (τῶν ὅλων) heißt: das ὄνομα ist überhaupt das göttliche Wesen, und man erinnert sich dabei, daß schon im Judentum statt des heiligen Gottesnamens einfach gesagt wurde „der Name“ [5]). Da aber das Wesen der pleromatischen Welt die Gnosis ist und Gnosis schafft, so ist ὄνομα auch einfach = γνῶσις. Wer eines verliert, verliert auch das andere. Man kann beides nur ganz oder gar nicht haben.

Wie nun das Pleroma ὄνομα ist, so sind auch seine Äonen ὀνόματα [6]). Und so begegnet das ὄνομα auch wirklich für Einzelgestalten des Pleroma. Die oberste Achtheit des Pleroma ist τετράσιν ὀνόμασι, den ὀνόματα der männlichen Äonen, benannt [7]). In den Weiheformeln der Sekte ist nicht nur vom ὄνομα ἀγνώστου πατρός die Rede, sondern auch von dem des Soter [8]). In den Auszügen aus Theodot § 22_6 ist es der Soter, der auf Jesus herabgekommen ist, in § 26_1 der υἱὸς μονογενὴς, der sein Unsichtbares darstellt; in § 43_1 sind Jesus und der Christus ὀνόματα und (43_4) das ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Und natürlich ist das nicht so zu verstehen, als ob der Name „Soter“ oder „Jesus“ oder „Christus“ gelautet hätte: ὄνομα ist nicht ein Name, sondern das göttliche Wesen oder die göttliche Person, die es trägt [9]).

Daß jeder Äon das ὄνομα trägt und selbst ein ὄνομα ist, zeigt vor allem auch Markus, z. B. Iren., 1 14_2 (S. 132_1), der Text oben unter Πλήρωμα und seine Fortsetzung: *Τὰ δὲ καθ' ἕνα αὐτῶν καὶ ἑκάστου ἴδια ἐν τῷ ὀνόματι τῆς Ἐκκλησίας ἐμπεριεχόμενα νοεῖσθαι ἔφη.* Dazu 1, 14_9 (S. 144_1 ff.): das πᾶν ὄνομα [oder ὄνομα τοῦ παντὸς = des Pleroma?), — ὄνομα μὴ λαληθὲν Z. 6 — besteht aus 30 Buchstaben (= Äonen), worauf Z. 8 von den einzelnen ὀνόματα die Rede ist. So sind auch die vier obersten Äonen ὀνόματα ἅγια ἁγίων, νοούμενα καὶ μὴ δυνάμενα λεχθῆναι (1, 15_1 S. 145_1 ff.). So ist der Soter ein ῥηθὲν ὄνομα (145_{14}), ebenso Jesus (1, 15_2 S. 147_7. 148_{11}. $149_{2.\,6}$), der Sohn (S. 148_8), Christus (S. 148_9). Ganz dieselbe Erscheinung zeigen aber auch

4. Δύναμις und δυνάμεις. Für die Einheitlichkeit der δύναμις, d. h. des göttlichen Wesens als Kraft, vgl. Iren. 1, 12_4 (S. 114_{16}): *δύναμιν τὴν μεγίστην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων.* — 1, 13_6 (S. 123_6): *τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου δυνάμεως.* — 1, 14_5 (S. 138_6) Worte des Markus vgl. oben unter Πλήρωμα. — 1, 15_2 (S. 149_{10}): *τῆς ἄνω δυνάμεως.* — 1, 21_4 (Seite 186_1): *τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον.* Vgl. auch

Hippolyt, Refutatio 6, 30_6 (S. 157_{24} Wendland): *τὸ πλῆθος καὶ τὴν δύναμιν τῶν γεγεννηκότων Αἰώνων* und 6, 30_7 (S. 158_6): *τὴν τοῦ ἀγεννήτου δύναμιν.*

Für die einzelnen *δυνάμεις*, d. h. Äonen, vgl. Markus bei Iren. 1, 14_5 (S. $138_{12.16}$): *τῶν τριῶν ἐν συζυγίᾳ δυνάμεων.* Ferner 1, 15_2 (S. 149_{14} mit $150_{2.11.14}$), wo nach einander die *δυνάμεις* (= *Αἰῶνες* Z. 14) des Logos, der *Ζωή* u. a. erwähnt werden. Ebenso 1, 16_2 (S. $160_{4.5}$) neben einander *τριάκοντα Αἰῶνες* und *δυνάμεις*. Aber auch bei den Ptolemäern ist die Sophia *ἐκείνη ἡ δύναμις* (1, 3_3 S. 27_8). Und wenn die Gnostiker den Soter anrufen *ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τοῦ πατρὸς* (1, 21_3 S. 184_2) oder die Markosier nach Irenäus glauben, daß sie *ἐν ὕψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν* seien (1, 13_6 S. 123_7), so sind auch damit offenbar die Äonen gemeint, wie denn auch Christus (der Soter) das *ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* ist (Exc. ex Theod. § 43_4)[10]).

5. Eine Parallele dazu bieten aber auch *φῶς* und *φῶτα* = das Pleroma und seine Gestalten. Vgl. 1, 4_1 (S. 32_1): *Ἔξω γὰρ φωτὸς ἐγένετο καὶ πληρώματος* mit 1, 4_5 (S. 41_4), wo die Engel des Soter als *φῶτα* bezeichnet werden.

6. So verhält es sich denn auch mit *μέγεθος* und *μεγέθη*. *Μέγεθος* ist das eigentliche Wesen des Vaters, seine Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit, aus der das Pleroma stammt (z. B. Iren. 1, 1_1 (S. 9_7), 1, 2_1 (S. 13_8), 1, 2_2 (S. $15_{3.10}$), und es ist die Bezeichnung für ihn selbst (vgl. vor allem das Bruchstück bei Epiphanius 31, 5 [1, 390 ff.] und die Anmerkung Holls zu Z. 5 ff.). In der Mehrzahl aber bedeutet es die Engel des Pleroma, die *μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόςωπον τοῦ Πατρός* (vgl. die Formeln des Markus bei Iren. 1, 13_3 (S. 118_6 f.) und 1, 13_6 (S. 124_3). Es ist ein ähnliches Verhältnis wie zwischen dem *λόγος* und den *λόγοι* der Stoa.

In der Tat tritt ja der Logos auch im valentinianischen System an hervorragender Stelle auf und heißen die Äonen auch *λόγοι*. Vgl. Exc. ex Theod. § 25_1: *λέγουσι δὲ καὶ τοὺς Αἰῶνας ὁμωνύμως τῷ λόγῳ λόγους.* Markus bei Iren. 1, 14_2 (S. 132_1 f., den Wortlaut s. oben bei *Πλήρωμα*) und 1, 14_3 (S. 134_{16}): der Äon *Ἄνθρωπος* sei *πηγὴ παντὸς λόγου καὶ ἀρχὴ πάσης φωνῆς.* Auch *φωνή* ist bei Markus eben ein Äon. —

7. Und endlich scheint sogar das Wort *Αἰῶνες* von dieser Erscheinung keine Ausnahme zu machen. Valentin selbst hat nach Clemens Alex., Stromata 4, 13 (2, 287_{21} ff. Stählin) das Wort im Singular vom höchsten Gott gebraucht: *Περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκεῖνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν· „Ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν*

τοῦ ζῶντος προςώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος". Das Urbild ist der ἀληθινὸς θεός, das Abbild der Demiurg oder seine Welt. Dazwischen liegen die συζυγίαι als πληρώματα. Der höchste Gott ist aber nicht nur ein Äon, sondern ὁ Αἰὼν, also überhaupt das Göttliche. Und so eröffnet auch Irenäus seine Darstellung des „Systems" mit den Worten: Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα (1, 1₁ S. 8)).

Aus dem allem ergibt sich nun von vornherein, wie wenig im Grund genommen auf die einzelnen Äonengestalten ankommt, wie vielmehr alles beherrscht ist von dem Gedanken der göttlichen Welt des Geistes. Sie flutet durch die Äonen, die schließlich nur die Wellen an ihr bedeuten; sie nimmt auch die Gnostiker in sich auf, wie sie von ihr gekommen sind.

Es ist doch ein ἓν καὶ πᾶν, und so wird — das kann ich schon hier sagen, wenn ich es auch erst in einer weiteren Untersuchung zu beweisen hoffe — das Ende sein: daß alle individuellen Bildungen des Geistes wieder untergehen in dem einen großen Leben der Gottheit, ihres Geistes, ihrem Namen, dessen Träger sie einst gewesen waren, das sie auch alle umfaßt und zusammengehalten hatte und in das sie nun zurückkehren [11]).

Anmerkungen zu I (Pleroma und Äonen).

1) Die Excerpta ex Theodoto gebe ich nach Stählins Ausgabe des Clemens Alex. Bd. 3, 105 ff.; dazu die lateinische Übersetzung von Bernays in Analecta Ante-Nicaena coll. Ch. C. J. Bunsen Bd. 1. Zu den Exzerpten vgl. jetzt W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Forschungen zur Religion des A. und N.T.s N.F. 6) S. 157 ff. 2) Die Stellen aus Irenäus gebe ich wie üblich nach der Einteilung Massuets, die Stieren übernommen und Harvey am Rand mit angebracht hat; Seiten- und Zeilenzahl nach Harvey. 3) Exc. ex Theod. § 1. 26. Iren. 1, 7 2 (S. 60 8) u. a. 4) Zu σκιά vgl. Iren. 1, 3 6 (S. 31 15): ἐν σκιᾶς καὶ κενώματος τόποις. Σκιά verhält sich zu φῶς wie κένωμα zu πλήρωμα; σκιά ist selbst = κένωμα. 5) G. Dalman, Die Worte Jesu S. 149 f. 6) So heißen sie kurzweg Exc. ex Theod. § 43 1. 7) Iren. 1, 1 2 (S. 10 7). 8) 1, 21 3 (S. 183 9. 184 4. 185 4) vgl. die zweite Abhandlung bei den Formeln B 1 und 3 a und d. 9) Vgl. auch W. Heitmüller, „Im Namen Jesu" und F. J. Dölger, Sphragis S. 110. 10) Andererseits steht δυνάμεις bei Markus auch wie im N.T. für die ἀρχαὶ und ἐξουσίαι der unteren Welt, 1, 14 6 und 8 (S. 141 13. 143 3) von den sieben Himmeln des Demiurgen. 11) Vgl. auch Tertullian adv. Valent. 4 (3, 181 5 ff.): „Eam [Valentini viam] postmodum Ptolemaeus intravit, nominibus et numeris Aeonum distinctis in personales substantias sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus <et> motus incluserat." Ich hatte diese Stelle ursprünglich nicht herangezogen, weil Tertul-

lians Darstellung sonst ja ganz aus Irenäus geschöpft ist. Aber Holl legt ihr doch wohl mit Recht Gewicht bei: durch sie wird die Entwicklung des Systems und die Halbheit im Dasein der Äonen erst recht verständlich.

II.
Die valentinianischen Formeln bei Irenaeus.

In seiner Darstellung der valentinianischen Gnosis hat Irenaeus zunächst das „System" der ptolemäischen Gruppe gegeben und ihre Verwertung der h. Schrift gezeichnet (1, 1—10). Dann bringt er in c. 11 f. einiges über Valentin selbst, Sekundus und Ptolemäus und „andere", läßt c. 13—15 eine Darstellung des Markus folgen und schließt daran in c. 16—20 weitere Mitteilungen, die sich offenbar auf den Anhängerkreis des Markus beziehen. Darauf endlich bringt er die Handlungen und Formeln des Erlösungsritus c. 21, ohne zu sagen, ob auch sie der Gruppe des Markus oder der ganzen valentinischen Schule angehören. Da er schon c. 13 das mysteriöse Treiben des Markus geschildert und in § 6 eine Formel aus der Erlösung seiner Schule mitgeteilt hatte, ist man i. a. geneigt, c. 21 auf die ganze valentinische Schule zu beziehen, zumal da eine ganze Reihe von Arten, die Erlösung zu feiern, mitgeteilt wird. Entscheiden läßt sich das jedoch nicht. Ich möchte nun im folgenden eben diese Formeln etwas näher untersuchen. Gerne hätte ich das solchen überlassen, die über eine vollständigere Kenntnis der Gnosis und der alten Religionsgeschichte verfügen. Aber sie haben hier bisher nur zum Teil angefaßt. Ich halte mich dabei i. a. in den Grenzen der Quellen für das valentinianische System und verweise nur gelegentlich auf die weitere Umgebung. Vielleicht kann doch auch die sorgfältige Verwendung dieses beschränkteren Stoffs einigermaßen weiterführen.

Ehe ich mich jedoch zu den einzelnen Formeln wende, möchte ich feststellen, was uns über den Erlösungsritus der Valentinianer in den Excerpta ex Theodoto überliefert ist[1]).

Da wird § 22 die Stelle I Kor. 15_{29}, die von der Taufe für die Toten handelt, von Theodot so gedeutet, daß die Engel d. h. nach der Darstellung des Irenaeus die Trabanten des Soter, die zur Vermählung mit den Gnostikern bestimmt sind, zu deren Gunsten die Taufe der *ἀπολύτρωσις* auf sich nehmen. Ihre Wirkung ist, daß „wir, die wir tot waren, auferweckt werden" *ἰσάγγελοι, τοῖς ἄρρεσιν ἀποκατασταθέντες, τοῖς μέλεσι τὰ μέλη εἰς ἕνωσιν.* Diese

Engel lassen sich für uns taufen, ἵνα ἔχοντες καὶ ἡμεῖς τὸ ὄνομα μὴ ἐπισχεθῶμεν κωλυθέντες εἰς τὸ Πλήρωμα παρελθεῖν τῷ Ὅρῳ καὶ τῷ Σταυρῷ. Darum heiße es in der χειροθεσία (d. h. eben dem Ritus der „Erlösung") am Ende: εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν, d. h. zu der λύτρωσις, die auch die Engel haben, damit der, der die Erlösung empfangen habe, mit demselben Namen getauft sei, mit dem auch sein Engel vorher getauft worden war. Die Engel aber seien ἐν ἀρχῇ, also noch im Pleroma, in der Erlösung des Namens dessen getauft worden, der auf Jesus in der Gestalt der Taube herabgekommen sei und ihn erlöst habe. Denn auch Jesus habe die Erlösung nötig gehabt, damit er nicht von der Ἔννοια τοῦ ὑστερήματος, d. h. der unteren Sophia festgehalten werde, in die er bei seinem irdischen Erscheinen versetzt worden war[2]).

Dazu § 26: „Das Sichtbare an Jesus war nach Theodot die Sophia und die Kirche der σπέρματα διαφέροντα (d. h. der gnostischen Menschen), die er durch seine Fleischesnatur anzog[3]), das Unsichtbare dagegen der Name, der der eingeborene Sohn ist. Wenn er also sagt: ‚ich bin die Türe', so meint er damit: ihr vom ausgezeichneten Samen werdet bis zum Horos kommen, der ich bin. Wenn er aber selbst hineinkommt, so kommt auch der Same mit hinein, indem er mit ihm durch die Türe hineingebracht wird."

Endlich aber § 35: Als Jesus, unser Licht, sich selbst entäußerte, d. h. das Pleroma verließ, führte er, ein Engel des Pleroma, die Engel des pneumatischen Samens, also der künftigen Gnostiker mit sich. Er selbst hatte schon, als er aus dem Pleroma ausging, die Erlösung und nahm die Engel mit, um den ‚Samen' in Ordnung zu bringen. Denn sie bitten für uns als ihr Teil, stehen uns bei, und da sie, trotz ihrer Eile wieder hineinzukommen, unsertwegen bleiben müssen, bitten sie für uns um Vergebung, damit wir mit ihnen hineinkommen.

Daraus ergibt sich: die [ἀπο]λύτρωσις oder χειροθεσία ist der Ritus, der allein den Eingang in das Pleroma möglich macht. Ihn hatten Jesus und die Engel schon empfangen, wie sie zur Erlösung der künftigen Gnostiker das Pleroma verließen, die Engel in der Weise, daß jeder von ihnen sich dabei für einen bestimmten künftigen Gnostiker taufen ließ und sich so gleichsam mit ihm verlobte für die künftige Syzygie.

Diese Taufe oder Erlösung bestand nun aber für sie alle, Jesus, die Engel und die Gnostiker, darin, daß das ὄνομα des Soter oder des eingeborenen Sohnes auf sie kam und mit ihnen vereinigt wurde. Dieses ὄνομα aber ist der Soter selbst, der nun

alle die, die mit ihm verbunden sind, mit in das Pleroma hineinzieht: die Engel dürfen ins Pleroma nicht zurück, ehe sie die Gnostiker mitbringen. Die Gnostiker aber werden von Jesus auf seinen Schultern hinaufgetragen; Jesus selbst geht mit ihnen eben kraft des *ὄνομα* in das Pleroma ein [4]).

Damit trete ich an die Formeln selbst heran. Ich teile sie in drei Gruppen.

A eine Formel der Markosier zum Schutz gegen den Demiurgen: Iren. 1, 13_6 (S. 124 f.) = Epiphanius 34, 4_{7-9} (2, 9_{13-23} Holl.) [5]).

B Formeln der valentinianischen Schule überhaupt (?), gleichfalls für die *λύτρωσις* oder *ἀπολύτρωσις* oder *λ. ἀγγελική*: Iren. 1, 21_3 (S. 183—185) = Epiph. 34, 20_{2-7} (2, 36_4—37_4).

C die Formel für die *ἀπολύτρωσις* der Sterbenden oder Toten: Iren. 1, 21_5 (S. 187 f.) = Epiph. 36, 3_{1-6} (2, 46_{16}—47_{10}) [6]).

A.

Ὦ πάρεδρε θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ αἰώνων Σιγῆς, δι' ἧς τὰ μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόςωπον τοῦ Πατρός, ὁδηγῷ σοι καὶ προςαγωγεῖ χρώμενα, ἀνασπῶσιν ἄνω τὰς αὐτῶν μορφάς, ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη φαντασιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ προπάτορος προεβάλετο ἡμᾶς κατ' εἰκόνα αὐτῶν τό τε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα — ἰδοὺ ὁ κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρύξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι· σὺ δέ, ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων, τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον [7]).

Der Satz der Formel ist ungefüge und unübersichtlich. Es wird vielleicht das Verständnis erleichtern, wenn ich zunächst die einzelnen Gestalten, die darin vorkommen, neben einander stelle.

Τὰ μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόςωπον τοῦ Πατρός, die ihre *μορφὰς* nach oben ziehen, sind ebenso aus der Formel des Brautgemachs bei Markus [8]) wie aus den Excerpta ex Theodoto [9]) wohl bekannte Gestalten: es sind jene Engel, die, mit ihren gnostischen Bräuten schon durch die *ἀπολύτρωσις* verbunden, sie erwarten und in das Pleroma emporziehen [10]). Die Gnostiker heißen ihre *μορφαί*, weil sie von ihnen geformt sind [11]).

Ebenso sicher ist die *μεγαλότολμος ἐκείνη* die untere Sophia, die Achamoth. Wenn es von ihr heißt, sie habe *φαντασιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ προπάτορος* uns hervorgebracht *κατ' εἰκόνα αὐτῶν* [der *μεγέθη*] *τό τε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα*, so sind das zum Teil dieselben Ausdrücke, die auch Irenaeus in seiner Darstellung des valentinianischen Systems von ihr gebraucht: sie ist die *Ἐνθύμησις* (1, 3_6 S. 31_{13} u. ö.); sie hat die untere Welt

εἰς τιμὴν τῶν Αἰώνων nach deren *εἰκόνες* oder *ἰδέαι* gestaltet (1, $5_{1.2}$ S. 42_{15} ff. und 45_{10}), hat aber von diesen Bildern nur eine dunkle Erinnerung — also eine Art Traumbild — in sich getragen, weshalb auch der Soter hinter ihr als der eigentlich Handelnde stehen muß.

Daß der *Πάρεδρος* (d. h. hilfeleistende Geist)[12] Gottes und der Sige nichts anderes ist, als die obere Sophia, haben schon alle älteren Ausleger angenommen[13]. Mit Hilfe[14]) dieser Sophia ziehen also die Engel ihre verlobten Bräute in das Pleroma empor.

Die Formel schützt sodann gegen den *κριτής*, d. i. den Demiurgen, der auch den Gnostiker durch seinen *κῆρυξ* fangen lassen will, um ihn vor sein Gericht zu stellen[15]). Die obere Sophia wird angerufen, „für uns beide" als eine Person dem Richter Rechenschaft abzulegen, da sie das Wesen beider kenne. Der Sinn ist nicht ganz klar. Man wird vor allem daran denken müssen, daß die Gnostiker, nachdem sie im Tod den Leib ausgezogen haben, mit Seele und Geist bei der Achamoth verwahrt werden, bis sie in der Vollendung auch ihre Seele ablegen und als reine Geistwesen mit der Achamoth in das Pleroma einziehen[16]). Dann könnten die „beiden" entweder die beiden „Menschen" sein, die im Gnostiker verbunden waren und jetzt noch beisammen sind, der seelische und der geistliche[17]), oder, wie Grabe und ihm nach Stieren und Harvey meinen, die Achamoth und der Gnostiker. Das erstere scheint mir näher zu liegen. Aber auch im zweiten Fall wäre das *ὡς ἕνα ὄντα* erklärlich. Hier müßte dann das *λόγον τῷ κριτῇ παράστησον* noch besonders als eine höhnische Abfertigung des Demiurgen verstanden werden. Denn natürlich kann die Achamoth nicht wirklich vor sein Gericht gestellt werden, da er ja unter ihr steht.

Der Sinn der Formel ist also, daß die Gnostiker dem Gericht des Demiurgen, dem die Psychiker sonst unterworfen sind, mit Seele und Geist entnommen werden und glücklich an ihrem vorläufigen Ruheplatz in „der Mitte" bei der Achamoth geborgen werden, bis sie am Ende der Welt ins Pleroma eingehen dürfen. Sie setzen dabei ihr ganzes Vertrauen auf die himmlische Sophia: die Achamoth kann ihnen nicht genügend helfen. Zwar sind sie ihr Erzeugnis, nach dem Bild der Engel gestaltet, aber zur gnostischen Höhe erst erhoben durch die Verlobung mit diesen Engeln selbst, und eben diese Engel brauchen wiederum die Hilfe der oberen Sophia, um ihre Verlobten einst in das Pleroma zu ziehen.

B.

1. *Εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα ⟨τῶν⟩ πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν*[18]) *καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων.*

Von den 4 Gestalten, auf die getauft oder erlöst wird, sind der Vater und die Aletheia bekannt. Sie heißen Vater und Mutter des Pleroma[19]). Die Aletheia gehört also hier schon zur ersten Syzygie, sonst in der Regel erst zur zweiten. Aber auch Herakleon setzt sie der Sige gleich und darum an die Spitze des ganzen Pleroma als Genossin des Vaters[20]). Die dritte Gestalt ist der Soter oder der Christus. Die *δυνάμεις* aber sind die übrigen Äonen. Bei Markus vor allem spielt dieses Wort eine Rolle und bedeutet teils das einheitliche Wesen, die Kraft des Pleroma, teils seine einzelnen Äonen[21]). Wenn also eine Spur in dieser Formel auf die Gemeinde des Herakleon weisen könnte, so ließe sich die andere auf Markus beziehen. Allein wüßten wir mehr von Herakleon, so könnten auch bei ihm die *δυνάμεις* als Pleroma oder Äonen eine Rolle spielen. Und schließlich muß auch nicht Herakleon der einzige gewesen sein, der Aletheia und Sige gleichgesetzt hat.

Jedenfalls ist der Sinn der Formel ganz klar: die „Erlösung“ verleiht die Gemeinschaft mit der oberen Welt des Pleroma und ihren Gestalten[22]). Der Wortlaut der Formel berührt sich aber außerdem an zwei Punkten mit der Schilderung der „Erlösung“ in den Auszügen aus Theodot (§ $22_{3.\,6}$): beidemal wird getauft *εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν*[23]) und *εἰς ἕνωσιν* mit den Engeln, gewiß ein Beweis ihrer Ächtheit und guten Überlieferung.

2. Aramäische Formel mit griechischer Übersetzung: „*Ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν τοῦ Πατρὸς ἐπικαλοῦμαί ⟨σε τὸν⟩ φῶς ὀνομαζόμενον καὶ πνεῦμα ἀγαθὸν καὶ ζωή, ὅτι ἐν σώματι ἐβασίλευσας.*“

Das Aramäische lasse ich bei Seite: ich verstehe die Sprache nicht[24]). Ich frage nur, wie weit der griechische Text einen Sinn gibt, also Übersetzung oder überhaupt richtig sein kann.

Auch hier begegnet wieder ein Anklang an Stellen aus der valentinianischen Literatur. Bei Irenäus schickt der Christus den Soter mit seinen Engeln zur Achamoth, um sie gnostisch zu gestalten, und gibt ihm *πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ Πατρὸς καὶ τῶν Αἰώνων* mit, so daß ihm nun *πᾶν ὑπ' ἐξουσίαν* übergeben ist[25]). Und im selben Zusammenhang haben das dann die Auszüge aus Theodot § 43 aus derselben Quelle, aus der Irenäus schöpft[26]), im Anschluß an Kol. 1_{16} und Phil. 2_{9-11} dahin ausgeführt, daß nun der Soter

das Haupt des Pleroma nach dem Vater wird und das ὄνομα über alle ὀνόματα bekommt. Der Soter ist also an die Spitze aller Äonen — der ὀνόματα oder δυνάμεις[27]) — getreten.

Damit wird also bewiesen sein, daß die ἐπίκλησις wieder dem Soter gilt. Er heißt ja auch im 4 Evangelium φῶς und ζωή. Und wenn mit diesen Attributen noch πνεῦμα verbunden wird, so erinnert man sich daran, daß eben in jener Stelle des Irenäus der Soter und der Paraklet dasselbe sind[28]). Die Formel wendet sich an ihn und greift damit über alle andern Gestalten des Pleroma hinaus zu der höchsten unter dem Vater[29]).

Aber nun fällt an ihr verschiedenes auf. Der Soter wird angerufen, aber nicht gesagt, was er tun soll: nichts von der λύτρωσις oder ἕνωσις, die doch in B 1 und 3 a nicht fehlen und auch nicht wohl fehlen kann. Dazu fängt der aramäische Text mit „basema" an, also einem deutlichen ἐν ὀνόματι oder εἰς ὄνομα wie B 1 und auch wieder — nur das bloße ὄνομα ohne Präposition — 3 a, während in unserer Formel das ὄνομα ganz fehlt. Und endlich ist der Schluß ὅτι ἐν σώματι ἐβασίλευσας wenigstens für mich unverständlich. Denn ich wage nicht anzunehmen, daß unter dem σῶμα die Gemeinde der Gnostiker, die Ἐκκλησία des σπέρμα πνευματικόν zu verstehen[30]) oder aber an den Brauch zu denken wäre, daß ein Teil der Gnostiker den Namen des Soter an seinem Leib trug[31]). Es ist mir daher fraglich, ob die Formel überhaupt vollständig, nicht minder, ob sie Übersetzung des aramäischen Textes sein kann[32]), und endlich, ob man sie überhaupt als eine Formel zur Erlösungstaufe nehmen darf. Sie könnte ebensogut oder besser dazu bestimmt sein, daß der abgeschiedene Gnostiker bei seiner Fahrt in das Reich der Sophia den Soter zu Hilfe gegen die Geistermächte anriefe, die sich ihm in den Weg stellten, um ihn zu greifen. Und das schiene mir unvermeidlich, wenn je etwa eine der beiden Erklärungen des σῶμα möglich erschiene.

---

3. Nun folgt ein ganzes Konglomerat. Zunächst

a) eine Formel mit nur griechischem Text: *Τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζώναις τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ, Χριστοῦ ζῶντος*[33]) *διὰ πνεύματος ἁγίου εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν.*

b) Darauf — es ist nicht klar, ob als Schluß des vorstehenden oder als Überschrift zum folgenden oder wie sonst: *Ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως.*

c) weiter eine aramäische Formel *Μεσσία* usw. und

d) ihre angebliche Übersetzung: *Οὐ διαιρῶ τὸ πνεῦμα*[34]), *τὴν*

καρδίαν καὶ τὴν ὑπερουράνιον δύναμιν τὴν οἰκτίρμονα· ὀναίμην τοῦ ὀνόματός σου, Σωτὴρ ἀληθείας.

4. Endlich a) die Antwort des Geweihten nur griechisch: *Ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ ζῶντι* und

b) der Zuruf der Gemeinde gleichfalls nur griechisch: *Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται.*

An diesen beiden Gruppen haben vor allem Lagarde und Greßmann ihren Scharfsinn geübt, indem sie das Aramäische wiederherzustellen und soweit als möglich mit dem Griechischen in Einklang zu setzen suchten. Lagarde will die Übersetzung des aramäischen Textes 3c nicht in 3d, sondern in 4a finden. Und Greßmann stimmt ihm zu. Dann hätte also Irenaeus die verschiedenen Stücke durch einander gebracht.

Von vornherein erheben sich aber dagegen starke Bedenken. Ich glaube zunächst nicht, daß die Formeln 4a und b, in denen die Geweihten und die Gemeinde antworten, gerade mit 3 zusammen gehören. Sie sind nur griechisch wie A, B 1 und C, können also als Antworten auf sie, aber auch auf alle möglichen anderen griechischen Weiheformeln gedacht werden.

Sodann: wenn 3c = 4a wäre, stände 3d in der Luft. Und wie wäre 3c an das Vorangegangene anzuschließen? Über das *Ὄνομα τῆς ἀποκαταστάσεως* äußern sich beide Gelehrte überhaupt nicht.

Dazu kommen die Schwierigkeiten, die der Unterschied zwischen dem Text wie dem Umfang des aramäischen Textes 3c und dem seiner angeblichen Übersetzung 4a bietet. Lagarde muß, um sie auf einander zu passen, den griechischen Text stark kürzen und ändern. Er streicht *ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι, τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ* sowie *εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν* und verwandelt *ζῶντι* in *Ναζωραίῳ*. Er bekommt so schließlich einen Satz, in dem ich sowenig als Greßmann einen Sinn finden kann: *λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ... Χριστῷ τῷ Ναζωραίῳ.* Wer sollen denn die „alle" sein, und wer der „er", von dem sie kommen? Wo hätte denn Jao seine Seele erlöst? Und wo bezeichnet die Gnosis den Christus — nicht Jesus! — als Nazarener?

Greßmann sodann findet *ἐστήριγμαι* unverständlich und ändert in *κέχρισμαι*, was in „*Μεσσία*" stecke. Um seines aramäischen Textes willen streicht er sodann *καὶ λυτροῦμαι*, ändert *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου* in *ἀπὸ παντὸς αἰῶνος*, streicht weiter *καὶ πάντων τῶν*

παρ' ἀυτοῦ und *εἰς ἀπολύτρωσιν*, setzt vor *ἐν Ἰησοῦ* ein *καὶ* ein und ändert wie Lagarde *ζῶντι* in *Ναζαραίῳ*. Alles das um einen Text zu gewinnen, der seiner Rekonstruktion des Aramäischen entspricht!

Allein zunächst ist *ἐστήριγμαι* nicht nur nicht unverständlich, sondern, wie es scheint, geradezu ein terminus technicus der valentinischen Schule oder wenigstens ihrer ptolemäischen Gruppe. Er steht bei Irenaeus 1, 2_2 (S. 15_9), 1, 2_4 (S. 19_1. 21_3), 1, 2_6 (S. 22_9), 1, 3_4 (S. 29_8), 1, 12_4 (S. 113_5) von der Tätigkeit des Horos und des Christus, gleichbedeutend mit *καθαρίζειν*, *καταρτίζειν*, *ἀναπαύεσθαι τελέως*, also mit *μορφοῦν κατὰ γνῶσιν*. Vgl. auch Iren. 1, 2_2 (S. 15_9) und dazu Hippolyt 6, 32_2 (S. 160_{12}), wo es von der *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* steht. Ich weiß nicht, ob der Ursprung des Ausdrucks in Stellen wie Röm. 16_{25}, II. Ptr. 1_{12} u. a. oder auf hellenistischem Boden zu suchen ist. Aber ohne Zweifel ist es ein entsprechender Ausdruck für *ἀπολύτρωσις*.

Sodann, was soll *πᾶς αἰών* sein, von dem erlöst wird? Das Griechische des Irenäus *ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου* ist verständlich nach dem NTlichen Sprachgebrauch: es ist die untere Welt. Aber erlöst zu werden von jedem Äon wäre ja nach der valentinischen Gnosis gerade das Gegenteil von dem, was man will. Und endlich bliebe auch hier die Frage: was wäre der Jao, der seine Seele erlöste?

Ich kann also nicht verhehlen, daß mich diese Versuche, die aramäischen Formeln brauchbar zu machen, an die Geschichte von dem Apotheker erinnern, der einen unlesbar geschriebenen Theaterzettel in eine Arznei umsetzte. Ich möchte deshalb auch nur untersuchen, wie weit die angebliche griechische Übersetzung Brauchbares enthält.

Vor allem fordert in **3 a** das *ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον* eine Erklärung. Der Ausdruck selbst ist wohl von Haus aus nichts anderes als שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ [35]). Und es ist keine Frage, daß mit den *θεότητες* usw., vor denen es verborgen war, alle die Wesen gemeint sind, die vor der Erscheinung des Soter in der Welt für Gottheiten, Herrschaften und Wahrheiten gegolten hatten. Das *Ὄνομα* selbst kann also nach dem, was ich früher festzustellen versucht habe, nur entweder die allgemeine göttliche Substanz des Pleroma oder das besondere Wesen des Soter sein, das Jesus ebenso anziehen konnte, wie er sich nach Exc. ex Theod. § 26_1 in seinem *σαρκίον* mit dem, was sichtbar an ihm war, der Kirche, bekleidete. Denn nach demselben § ist eben das Unsichtbare an ihm das *ὄνομα* des *υἱὸς μονογενής*. Auch daß das Anziehen in den Regionen des

Lichtes Christi geschehen sein soll — wenn die Korrektur *ζώναις* richtig ist —, läßt sich erklären, wenn man bedenkt, daß Jesus nach den Exc. ex Th. § 41_2 das Licht ist, das der Christus zuerst hervorgebracht hat. Ob das *διὰ πνεύματος ἁγίου* zu *ζῶντος* zu ziehen ist (wie Holls Ansicht zu sein scheint, da er die Worte *Χριστοῦ ζῶντος διὰ πν. ἁγ.* zwischen Kommata setzt) oder zu *εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν*, lasse ich dahingestellt. Im ersteren Fall hätten wir wieder wie in B 2 die Dreiheit *φῶς, ζωή, πνεῦμα.*

Die Schlußworte endlich *εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν* sind uns ausdrücklich als Worte am Ende der *χειροθεσία* bezeugt [36]). Wir haben hier also wohl eine wirkliche Hauptformel der *ἀπολύτρωσις.*

Es entsteht weiter die Frage, wohin **3 b** *Ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως* gehört. Grabe und ihm nach Stieren und Harvey sehen darin die Überschrift für 3 c: *ὄνομα* wäre also etwa = Formel oder Wortlaut. Holl dagegen interpungiert so, daß es Attribut zum vorangegangenen *ὄνομα ἀποκεκρυμμένον* wäre. Das folgende Aramäische (3 d) fügt er dann mit einem Kolon an, setzt aber wie vorher vor den *οἱ δέ — ἄλλοι δέ — ἄλλοι δὲ ἐπιλέγουσιν οὕτως* einen Zwischenraum: er sieht also wohl in dem aramäischen 3 c eine neue Formel, die nur nicht wie die andern eine Einleitung hätte.

Vor allem wird nun die Frage sein, was die *ἀποκατάστασις* ist. In den Exzerpten aus Theodot § 22_3 steht sie in Verbindung mit der *ἀπολύτρωσις*: die Gnostiker werden darin „auferweckt" *ἰσάγγελοι, τοῖς ἄρρεσιν ἀποκατασταθέντες, τοῖς μέλεσι τὰ μέλη εἰς ἕνωσιν.* Und genau so heißt es von der Sophia bei Iren. 1, 2_4 (S. 19_{12}) und 1, 2_5 (S. 20_8), sie sei durch den Horos von ihren *πάθη* gereinigt worden *καὶ ἐστηρίχθαι καὶ ἀποκατασταθῆναι τῇ συζυγίᾳ.* Da nun *στηρίζειν*, wie schon bemerkt, nichts anderes als die *ἀπολύτρωσις* ist und dieser Vorgang bei der oberen Sophia nur ein Spiegelbild dessen darstellt, was mit dem Gnostiker geschieht, so ist eben auch die *ἀποκατάστασις* wohl nichts anderes als die Vereinigung mit den Engeln, also die *ἀπολύτρωσις* selbst [37]).

In diesem Sinn könnte man es nun als Schluß zu 3 a ziehen und als Wiederaufnahme des *ὄνομα ἀποκεκρυμμένον* ansehen. Aber nicht nur stünde dann *εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν* nicht wirklich am Schluß der Formel, wie es doch nach den Exc. ex Theod. anzunehmen wäre, sondern das *ὄνομα τὸ τῆς ἀποκαταστάσεως* hinkte auch sehr nach, zumal da gerade diese für die Handlung entscheidenden Worte *εἰς ἀπολύτρωσιν ἀγγελικήν* dazwischen stünden.

Nähme man es aber als Überschrift zum folgenden 3 c. d, so müßte doch wohl der Plural *ὀνόματα* stehen (= Worte), so wie

es bei B 2 heißt: *Ἑβραϊκά τινα ὀνόματα ἐπιλέγουσι.* So schlägt in der Tat Grabe vor. Immer bliebe aber auch da das sonst überall vorangestellte *ἐπιλέγουσιν* o. ä. zu vermissen; denn das nachherige (S. 185_4) *καὶ ταῦτα μὲν ἐπιλέγουσιν οἱ αὐτοὶ τελοῦντες* scheint mir auf die vorangegangenen Formeln zu gehen.

So drängt sich mir denn immer wieder eine Vermutung auf. Sie erforderte freilich wieder eine Änderung des griechischen und lateinischen Textes. Aber das ist ja bei Irenäus nicht allzu selten. Die Formel 3d schließt in ihrer Übersetzung: *Ὀναίμην τοῦ ὀνόματός σου, Σωτὴρ ἀληθείας.* Sollte so nicht auch 3a ursprünglich geschlossen haben mit *Ὀναίμην τῆς ἀποκαταστάσεως*? Dás wäre dann freilich nicht mehr ein Stück der Weiheformel, sondern die Antwort des Geweihten. Aber so muß es doch wohl auch in 3d sein. Denn der Weihende kann sich doch nicht erst den Namen des Soter wünschen. Dann hätte eben Irenäus oder seine Vorlage die Formeln B 3a. b und c. d aus einer Quelle erhalten, in der zwischen ihnen selbst und zwischen den Worten der Weihe und der Antwort des Geweihten kein Absatz gewesen wäre.

Aber auch so bleibt das Verhältnis von **3c** zu seiner angeblichen Übersetzung **3d** unklar. Die Übersetzung ist nicht nur offenbar länger, sondern sie enthält auch das „Jesus von Nazareth" des aramäischen Textes nicht [38]). Außerdem aber ist 3d in der Hauptsache einfach unverständlich: auch wenn man im *πνεῦμα* den gnostischen Geistesmenschen, in der *ὑπερουράνιος δύναμις*, wie ja selbstverständlich, die Äonenwelt fände, was sollte das *οὐ διαιρῶ* heißen? Die Erlösung soll doch nicht die Trennung verhindern, sondern die Verbindung herstellen, und wie sollte das durch die Formel geschehen können? Außerdem bliebe *τὴν καρδίαν* unerklärt. Hier ist also, so viel ich sehe, nicht zu helfen. Die Überlieferung scheint vollkommen verdorben zu sein. Ganz bei Seite schieben kann man die Stücke aber doch nicht, weil sie zu viel ächt gnostisches Gut enthalten.

4a. In der Antwort des Geweihten ist die erste Hälfte vollkommen klar. Die Wiederholung des *λυτροῦσθαι* in Perfekt und Präsens mag auffallen, ist aber vielleicht doch wohl so zu erklären, daß die Erlösung, die in der Weihe eingetreten ist, als ein fortdauernder Stand gefaßt wird. Von dem *αἰών οὗτος* ist schon zum Teil gesprochen. Er wird ebenso als Person behandelt wie der *τόπος* des Demiurgen oder der Hades in der johanneischen Apokalypse u. a. [39]).

Die Schwierigkeit beginnt nun aber mit *ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰαώ.* Der Name Jao kommt in des Irenäus Bericht über die Valentinianer

nur noch einmal vor 1, 1₇ (S. 33₁₀ ff.). Da will die Achamoth dem pleromatischen Christus, der sie nur κατ' οὐσίαν geformt und dann wieder sogleich verlassen hatte, nacheilen, wird aber vom Horos angehalten, der das Pleroma vom Kenoma scheidet, und dabei spricht der Horos das Wort Jao aus. Da, fügt die Quelle des Irenäus hinzu, sei der Name Jao entstanden. — Was da der Name bedeutet, ist klar. Er ist ja überhaupt besonders zauberkräftig, hier aber kommt insbesondere in Betracht seine abwehrende Kraft: die heraneilende Sophia wird festgebannt, so daß sie nicht weiter in das Pleroma kann. Der Name ist sozusagen die Waffe des Horos, mit der er sein Amt ausübt und vom Pleroma alles fernhält, was nicht hineingehört. Es ist aber lediglich der Name, um den es sich handelt: seinen Ursprung will diese Kultlegende der Valentinianer erklären. Ein besonderes göttliches pleromatisches Wesen steht nicht hinter ihm [40]). Eine persönliche Mitwirkung bei dem Erlösungsritus ist also auch nicht leicht denkbar. Aber gerade das müßte hier der Fall sein: Ἰαώ, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

Daß nun so der Text nicht richtig sein kann, ist klar, obwohl die lateinische Übersetzung ihm genau entspricht. Holl ändert daher αὐτοῦ in ἐμαυτοῦ. So hatte auch ich früher helfen wollen. Allein wo findet sich etwas davon, daß Jao die Seele erlöste? Die Schwierigkeit würde aber noch verstärkt durch den Zusatz εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ ζῶντι. Die Erlösung wäre also zunächst erfolgt im Namen Jaos und dann noch einmal in Christus. So komme ich denn zu der Frage, ob nicht statt der Änderung des αὐτοῦ in ἐμαυτοῦ, die ja auch beide Texte träfe, etwa ein Μακάριος eingeschoben und in αὐτοῦ nur der Spiritus umgewandelt werden könnte: „Selig, wer usw." In **4b** würde dann das Μακάριος ὅς von der Gemeinde aufgenommen in den Worten Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται. Der Name ruht nun auf dem Geweihten.

Freilich, der Name Jao ist auch so noch fremdartig. Und vollständig wäre auch so die Schwierigkeit der doppelten Erlösung nicht gehoben. Aber es wäre doch nicht mehr Jao selbst, der die Seele erlöste und der sie erlöste zur Erlösung in Christus. Die Erlösung wäre geschehen in Christus, aber mit Hilfe des zauberischen Namens. Und weiter zu kommen, ist bei dieser Formel wohl nicht möglich.

C.

Außer den bisherigen Formeln der Ἀπολύτρωσις bringt nun Irenäus solche für eine Ἀ. der Toten. Die lateinische Übersetzung fährt damit in der Schilderung der valentinianischen Gebräuche einfach fort mit einem neuen „Alii sunt qui“. Epiphanius dagegen (36, 2. Bd. 2, 45_{19} ff.) bringt sie unter Herakleon, dem Hauptvertreter des abendländischen Zweigs der Schule, wir wissen nicht, ob auf Grund einer anderweitigen Kunde.

Nun besteht hier zugleich eine Unklarheit über die Bestimmung der Formeln. Nach Epiphanius sind sie für die Sterbenden — *τοὺς τελευτῶντας ἀπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ αὐτὴν τὴν ἔξοδον φθάνοντας*, und gleich darauf *πρὸς τῇ τελευτῇ* —, nach dem lateinischen Irenäus für die Toten. Allein dem *mortuos* fügt der Lateiner hinzu *ad finem defunctionis*. Das sieht wie eine ungenaue Übersetzung des griechischen *τοὺς . . . ἐπὶ αὐτὴν τὴν ἔξοδον φθάνοντας* aus. Und ebenso wird man dann vielleicht das *mortuos* für die *τελευτῶντες* fassen dürfen[41]). Es ist ein Sterbesakrament: der Sterbende wird zur Reise nach dem Tod mit den Kräften ausgestattet, die er dazu braucht.

Es sind zwei Formeln, deren gegenseitiges Verhältnis ganz klar ist. Die erste schützt gegen die Mächte der unteren Weltregion, die Geister unter dem Himmel. Sie bezeichnet den Gnostiker als den, der vom ewigen Vater stammt, aber in diese Welt gekommen war, um zu sehen alles, was ihm eigen und was ihm fremd war, wenn auch nicht völlig fremd, da es ja das Werk der Achamoth ist, die es für sich gemacht hat. Er stammt aus dem Ewigen und zieht wieder in seine Heimat. — Daraufhin müssen die Mächte vor ihm fliehen.

Und nun kommt er weiter in den Bereich des Demiurgen und seiner Geister. In der ersten Formel hatte es genügt, auf die Achamoth als die Schöpferin und Herrin der Sphäre hinzuweisen, in der die Mächte sich fälschlich als Herren gebärden. Jetzt gegen den Demiurgen spielt er die obere Sophia aus. Er selbst ist schon mehr als die Achamoth. Sie stammt nur vom Weib, ohne Zutun ihres Mannes, und ist schon darum schwach[42]), hat auch keinen Gatten und kennt nicht einmal ihre Wurzel. Er dagegen kennt seinen Ursprung aus der obersten Welt, ist — so darf man hinzufügen — nunmehr vom Soter als seinem Vater erzeugt[43]) und hat außerdem seinen *σύζυγος ἄρρην*, den Engel des Soter, der ihm verlobt ist. Es wird noch besonders betont, was sonst vor allem vom Demiurgen gesagt wird[44]), daß die Achamoth sich selbst für das Letzte und Höchste halte. So ruft der Gnostiker nun die

höhere Macht an, von der der Demiurg und die Seinen nichts wissen oder wissen wollen, die himmlische Sophia.

Vor diesem Zuruf, insbesondere vor dieser Offenbarung ihrer Herkunft und des Geschlechts ihrer Mutter und der ihr übergeordneten Macht, erbeben dann die Geister des Demiurgen und lassen den Gnostiker an seinen Bestimmungsort ziehen.

Dieser Formel und ihrer Wirkung auf die Geister des Demiurgen fügt Irenäus dann noch die Worte hinzu, der Gnostiker aber ziehe nun in seine Heimat und werfe seine Seele ab [45]). Allein das ist ein Mißverständnis. Die Darstellung, die er selbst an anderer Stelle von den Endvorgängen gibt und die sich mit besonderer Klarheit in den Excerpta ex Theodoto aus derselben Quelle findet, zeigt deutlich, daß der Gnostiker unmittelbar nach seinem Tod und bis zur Vollendung der Welt sich zusammen mit seiner Seele in einem Zwischenzustand bei der Achamoth im Raum der Mitte befindet [46]). Tatsächlich reichen ja auch die Formeln über diesen Raum nicht hinaus. Irenäus hat also das, was unmittelbar nach dem Tode geschieht, mit dem zusammengenommen, was erst bei der Vollendung der Welt vorgeht.

So aber entspricht nun die Formel auch vollständig der von A, und damit wird wahrscheinlich, daß A gar nicht für die eigentliche ἀπολύτρωσις, d. h. die Weihe zum Gnostiker bestimmt ist, sondern bei dem Sterbesakrament verwendet wird, das ja bei Irenäus auch ἀπολύτρωσις heißt.

Nur eine Frage könnte man noch aufwerfen: ist dieses Sterbesakrament für alle Gnostiker bestimmt oder ist es etwa nur für Katechumenen der Gnosis bestimmt, die bisher die Weihe der ἀπολύτρωσις noch nicht empfangen haben? Ist es vielleicht eine Parallele zur Taufe auf dem Totenbett oder zum katharischen consolamentum? Ich möchte das nicht annehmen. Denn die Sterbeformeln führen nur bis zum Ort der Mitte und enthalten nichts von dem, was das Bezeichnendste der Erlösungsformeln war, daß der Geweihte mit den Mächten des Pleroma in Verbindung gebracht wurde. Das Sterbesakrament scheint also wirklich eine zweite Handlung neben der Erlösung gewesen zu sein.

Nun läßt sich vielleicht noch ein gewisses Ergebnis für die Überlieferung der Formeln aufstellen. Die rein griechischen A und B 1, C 1 und 2 sind wohl im ganzen unanfechtbar gut. Die gleichfalls rein griechischen B 3 a und b, 4 a und b sind im ganzen richtig, aber im Einzelnen z. T. verdorben. Bei den aramäisch-griechischen B 2 und 3 c. d stimmt das angebliche Original mit

der Übersetzung nicht überein, ist das Griechische zumeist unverständlich, und B 2 gehört vielleicht gar nicht in die Erlösungsformeln. In der Gruppe B 3 b—d sind, wenn meine Vermutungen begründet sind, außerdem die einleitenden Überschriften oder Einführungen weggefallen oder nicht richtig angegeben.

Am schlechtesten steht es also mit der Gruppe B 2 und 3. Aber auch da ist wieder ein Unterschied. Wo die aramäischen und griechischen Texte beisammen stehen, da ist nicht nur, wie natürlich, das Aramäische zum größten Teil unverständlich, sondern man hat auch den Eindruck, daß sie von Haus aus gar nicht zusammengehört haben. Und so scheint es denn auch mit den andern Stücken gewesen zu sein: sie werden z. T. einzeln überliefert und dann von Irenäus selbst oder einem Vorgänger zusammengestellt worden sein.

Anmerkungen.

1) Ausgabe von O. Stählin in seiner Ausgabe des Clemens Alex. 3, 103 ff. Ich beschränke mich auf die Stücke, die sich auch nach W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, S. 167, als valentinianisch erweisen. 2) *Ὑστέρημα* ist in der Darstellung der Valentinianer bei Hippolyt (6, 31$_{6}$ S. 159$_{13.15}$), die ja der des Irenäus nahe verwandt ist, der Ausdruck für das *κένωμα*, den Raum außerhalb des *πλήρωμα*. Vgl. Exc. ex Theod. § 2, 2, wo es den Gegensatz gegen die *ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ* bildet. — Bei Markus (Iren. 1, 14$_{1}$ S. 128$_{2}$; 1, 17$_{2}$ S. 168$_{9}$; 1, 18$_{3}$ S. 173$_{18}$; 1, 19$_{1}$ S. 175$_{15}$; 1, 21$_{4}$ (S. 186$_{6.10}$), ist es der Name der unteren Sophia (*τὸ τοῦ ὑστερήματος <σπέρμα> κατατεθὲν εἰς αὐτόν*) oder auch der Masse, die aus ihrer Mutter ausgeschieden und aus der sie dann selbst gebildet worden ist. Daher ist der Demiurg *ἐξ ὑστερήματος*, lateinisch *ex labe* (1, 16$_{3}$ S. 163$_{4-7}$) oder *postremitatis* oder *extremitatis fructus* (2 praef. S. 250$_{2}$. 251$_{10}$) oder *de defectione* (2, 28$_{7}$ S. 357$_{10}$). — Daß die mythologischen Gestalten nach dem Raum bezeichnet werden, den sie beherrschen, oder der Raum nach ihnen, oder daß der Raum selbst personifiziert wird, ist ja ganz gewöhnlich. Vgl. die Planetengeister (z. B. Iren. 1, 5$_{2}$ S. 44$_{5}$) *τοὺς ἑπτὰ οὐρανοὺς . . . ἀγγέλους . . . ὑποτίθενται*), den NTlichen Hades (Apok. 6$_{8}$. 20$_{14}$), aus der valentinianischen Gnosis z. B. den *Τόπος* als Bezeichnung des Demiurgen ebenso wie seines Ortes: Hippolyt 6, 32$_{7}$ (S. 161$_{6}$: der Zusatz des Herausgebers *τῆς μεσότητος* ist also unnötig). Exc. ex Theod. § 34$_{1}$ *ὑπὸ τοῦ Τόπου μορφωθῆναι*. $_{2}$: *Τότε ὁ Τόπος τὴν ἐξουσίαν τῆς μητρὸς . . . ἀπολήψεται*. § 38$_{3}$: *ἵνα τὸν Τόπον ἡμερώσῃ*. So heißen auch die Äonen des Pleroma selbst *πληρώματα* (Exc. ex Theod. § 32 mit Clemens Alex., Stromat. 4, 90$_{2}$ (2, 287$_{30}$ Stählin); bei Markus: Iren. 1, 14$_{2}$ (S. 132$_{3}$) u. $_{5}$ (138$_{6}$): die Ogdoas sind teils die obersten acht Äonen teils die untere Sophia, aber auch deren Raum d. h. die *μεσότης* (Exc. ex Theod: § 63$_{1}$ [80$_{1}$]). Andrerseits ist gerade an der Stelle Exc. § 22$_{7}$ die untere Sophia selbst wie ein Raum behandelt: *ἵνα μὴ κατασχεθῇ τῇ Ἐννοίᾳ ᾗ ἐνετέθη τοῦ ὑστερήματος προ[ς]ερχόμενος διὰ τῆς Σοφίας*. Vgl. § 32$_{2}$: *τὸν Χριστὸν ἐξ Ἐννοίας προελθόντα τῆς Σοφίας* und 33$_{3}$: *Χριστοῦ . . . ἐκ τῆς μητρῴας γενομένου ἐννοίας*. Im übrigen möchte ich ausdrücklich sagen, daß mir die Stelle § 22$_{7}$

nicht klar geworden ist (der allgemeine Sinn natürlich wohl): *τῇ Ἐννοίᾳ* und *τοῦ ὑστερήματος* habe ich nur auf die Autorität von Ed. Schwartz (a. a. O. S. 132 A. 2) hin zusammengenommen. Aber es bleibt ein auffallender Ausdruck, und was soll das *πσο[ς]ερχόμενος διὰ τῆς Σοφίας*? § 32 2 heißt Christus *ἐξ Ἐννοίας προελθὼν τῆς Σοφίας*. Auch das ist unklar. Oder soll *τῆς Σοφίας* mit *τοῦ πληρώματος* zusammengenommen werden? Vgl. auch Exc. ex Theod. § 1 2: *ἵνα ... μὴ κατασχεθῇ ἐνταῦθα ὑπὸ τῶν στερίσκειν δυναμένων.* 3) Hierzu vgl. Exc. ex Theod. § 1: das *σαρκίον*, das die Sophia dem Logos bereitete, ist das *πνευματικὸν σπέρμα*, d. h. die pneumatische Masse, aus der die gnostischen „Menschen" gestaltet werden. Die *Ἐκκλησία* ist also auch hier der Leib Christi wie bei Paulus oder sein Fleisch wie in II. Clem. 14 3. 4) Vgl. noch Exc. ex Theod. § 42 2. 5) Holl hat mir die Aushängebogen 1—6 des zweiten Bandes freundlichst zur Verfügung gestellt. 6) Die Szenen aus dem Treiben des Markus (Iren. 1, 13 2. 3 S. 115—119) übergehe ich. Es sind keine eigentlichen Formeln, und sie sind ja auch schon von Reitzenstein, Poimandres, S. 220 f. klargestellt. Vgl. auch G. P. Wetter, Phōs. Uppsala und Leipzig 1915, S. 8 ff. u. öfters. 7) Ich habe hier wie in allen andern Formeln gleich die Verbesserungen Holls eingesetzt. 8) Irenaeus 1, 13 3 (S. 118 6 = Epiph. 34, 2 6, Bd. 2, 7 5 ff.): *Μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς Χάριτος, ἐπειδὴ ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὸν ἄγγελόν σου διὰ παντὸς βλέπει πρὸ προσώπου αὐτοῦ. ὅ δὲ τόπος τοῦ Μεγέθους ἐν ἡμῖν ἐστι* usw. Auch Iren. 1, 14 1 (S. 131 12 vgl. Anm. 12), 14 4 (S. 137 3), 1, 14 7 (S. 141 6). 9) Exc. ex Theod. § 23 4. 10) Vgl. oben S. 185 f. 11) Vgl. Markus bei Iren. 1, 14 1 (S. 131 10): *Τοὺς δὲ φθόγγους ὑπάρχειν τοὺς μορφοῦντας τὸν ἀνούσιον καὶ ἀγέννητον Αἰῶνα· καὶ εἶναι τούτους μορφάς, ἃς ὁ Κύριος ἀγγέλους εἴρηκε, τὰς διηνεκῶς βλεπούσας τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός*: die Engel sind die *μορφαὶ* der oberen Äonen, weil sie von ihnen geformt werden, und ebenso sind wiederum die Gnostiker die *μορφαὶ* der Engel. Dazu Exc. ex Theod. § 31 3. 4 mit Stählins Erklärung. 12) Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 153. 223 Anm. 2. 226 Anm. 1. 365 M. 13) Vgl. die Zusammenstellung bei Stieren 2, 648 ff.: Grabe, Massuet, dazu Stieren selbst und Harvey. 14) *δι' ἧς* (Holl) ist gewiß richtiger als der Vorschlag *εἰς ἥν*. 15) Vgl. Karpokrates bei Irenäus 1, 25 4 (S. 208 7 ff.): *„Et adversarium dicunt unum ex angelis qui sunt in mundo, quem diabolum vocant, dicentes factum eum ad id, ut ducat eas quae perierunt animas a mundo ad principem."* 16) Vgl. Iren. 1, 7 1 (S. 59 1—4), mit der wesentlichen Ergänzung dazu in den Exc. ex Th. § 63 f. Der Schluß des Irenäischen Berichts über diese Formel, wonach die obere Sophia die Gnostiker nun sofort unsichtbar macht, in das Brautgemach emporzieht und ihren Verlobten gibt, hat übersehen, was ja auch in der früheren Schilderung ausgelassen war, daß diese Einführung in das Brautgemach erst am Ende der Welt erfolgt. 17) Vgl. die drei „Menschen" bei Iren. 1, 5 5 (S. 49 3. 6 und 51 5): *χοϊκός, ψυχικός* und *πνευματικὸς ἄνθρωπος*. 18) Der lateinische Text hat *„in descendentem Iesum ad unitionem et communionem virtutum"*. Er läßt also nicht nur das *καὶ ἀπολύτρωσιν* aus, sondern läßt auch auf den herabsteigenden Jesus taufen. Unmöglich wäre das nicht; vgl. Exc. ex Th. § 7 3 f.: *ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὢν ἐν μὲν τῇ κτίσει „πρωτότοκός" ἐστιν Ἰησοῦς, ἐν δὲ Πληρώματι „μονογενής". ..... καὶ οὐδέποτε τοῦ μείναντος ὁ καταβὰς μερίζεται. Φησί γὰρ ὁ ἀπόστολος· „ὁ γὰρ ἀναβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ καταβάς".* Allein Irenäus hat kurz vorher, offenbar im Hinblick auf die folgende Formel, die Gnostiker unterscheiden lassen zwischen der Taufe *τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ* und der *ἀπολύτρωσις τοῦ ἐν αὐτῷ κατελθόντος Χριστοῦ* (S. 182 5). 19) *τὰ*

πάντα = Pleroma vgl. die Abhdlg. I. 20) Epiphanius 36, 2 2 (Bd. 2, 45 15). 21) Vgl. Abhdlg. I. 22) Über das ὄνομα s. ebds. 23) Aus Iren. 1, 21 2 (S. 182 5) ist von der ἀπολύτρωσις τοῦ ἐν αὐτῷ [= Ἰησοῦ] Χριστοῦ κατελθόντος die Rede. Das ist aber vielleicht nur aus unserer Formel entnommen. 24) S. zuletzt H. Greßmann in der Zeitschrift für die NTliche Wissenschaft 16, 191 ff. 1915. 25) Iren. 1, 4 5 S. 38 9. 26) Vgl. darüber A. Lipsius, Jahrb. f. prot. Theol. 13, 606 und O. Dibelius in der Zeitschr. f. die NTl. Wissenschaft 9, 231 (1908). 27) Vgl. die Abhandlung I. 28) Vgl. aber auch, daß φῶς, ζωή und πνεῦμα auch sonst nicht selten zusammenstehen (G. P. Wetter, Phōs S. 50). 29) Ich habe natürlich auch erwogen, ob δύναμις nicht im Sinn der ἐξουσίαι dieser Welt verstanden werden könnte (vgl. S. 183 Anm. 10). Dann müßte als der „Vater" der Demiurg verstanden werden, der ja bei den Ptolemäern auch πατὴρ καὶ βασιλεύς oder πατὴρ καὶ θεός heißt (Iren. 1, 5 1 S. 42 7 und 43 4). Aber das ist an sich nicht wahrscheinlich, und dann hätten wir nicht eine Formel der Erlösung, sondern einen Hilferuf an den Soter gegen den Demiurgen und seine Engel, wie unten in C. In diesem Zusammenhang aber wäre es noch seltsamer, wenn der nachstellende Demiurg als ‚Vater' angerufen würde. 30) Vgl. oben S. 198 Anm. 3. 31) Bousset, Hauptprobleme S. 286 f. 32) Lagarde, Register und Nachträge zu der 1889 erschienenen Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen üblichen Bedeutung der Nomina (Abhdlg. der K. Ges. d. W. zu Göttingen 37, 63—68. 1891) kann im aramäischen Text die Worte ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν und καὶ ζωή nicht finden. Er verzichtet schließlich auf jede Deutung. Greßmann meint, wenn man sich an die Übersetzung des Irenäus halte, so könnte das Aramäische etwa so hergestellt werden, daß es den Sinn ergäbe: „Im Namen des Vaters! Ich preise das Licht, das heiliger Geist genannt wird: körperlich hast du geherrscht." Aber dann träte an die Stelle des charakteristischen ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν etwas ganz anderes: ἐν ὀνόματι. Das ἐπικαλοῦμαι verlöre seine eigentliche Bedeutung; καὶ vor πνεῦμα sowie καὶ ζωή wären zu streichen, und das Ganze wäre alles andere als eine Formel, durch die die Erlösung vollzogen werden könnte. Für Greßmann wäre denn auch in diesem Fall der griechische Text nicht sowohl eine Übersetzung, als eine nachträgliche Erläuterung des Irenäus. Aber zur Verdeutlichung diente diese Formel doch gewiß nicht! Einen andern Weg schlägt Georg Hoffmann in der Zeitschr. f. die NTl. Wissensch. 4, 298 (1903) ein: er läßt die griechische Übersetzung ganz auf der Seite und versucht nur dem Aramäischen einen Sinn abzugewinnen. Aber der muß schon daran scheitern, daß die Taufe ‚im Namen der Achamoth' vollzogen würde: das ist völlig unmöglich. Greßmann folgt ihm auf diesem Weg, sucht aber die Achamoth zu vermeiden und findet dann den Sinn: „In deinem Namen, Vater! Tauche in das Licht, in das der Geist der Wahrheit emaniert ist zu deiner Erlösung! Mögest du leben!" Aber von solcher Emanation des Geistes in das Licht finde ich in der gesamten valentinischen Gnosis nichts. Ich glaube also, daß keiner dieser Wege zum Ziel führt. 33) Die lateinische Übersetzung hat „in zonis luminis, Christus Dominus viventis" usw. 34) Lateinisch: „Christi non divido spiritum". 35) Vgl. Bousset Religion des Judentums 1. Aufl. S. 304 A. 36) Vgl. oben S. 185 nach den Exc. ex Theod. § 22. 37) Bei Markus ist die ἀποκατάστασις τῶν ὅλων die Vollendung des Pleroma, wenn es wieder zu dem einen Buchstaben des Urvaters zurückkehrt (Iren. 1, 14 1 S. 131 7). 38) Die Formel 3 a enthält den Namen. Aber abgesehen davon, daß man nicht versucht hat, das aramäische 3 c mit dem griechischen 3 a zu

kombinieren, steht doch der Name in 3a in der Mitte, in 3c am Schluß.
39) Vgl. oben S. 197 Anm. 2. 40) Ich glaube darum auch nicht, daß das *ὄνομα τοῦ Ἰαώ*, das durch das Wort des Horos entsteht, eben ein *ὄνομα* im konkreten Sinn sein soll, ein Äon. Im übrigen vgl. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur 15, 4) S. 7f. u. Ganschinietz in Pauly-Wissowa 9, 1 S. 711 1 ff., wo noch weitere Beispiele für jene festbannende Wirkung des Namens Jao erwähnt werden. — Daß Jao bei den Ophiten des Origenes als einer der sieben Archonten vorkommt und den Mond darstellt (Anz S. 12), hat für die *ἀπολύτρωσις* natürlich nichts zu bedeuten. In den Quellen für die Geschichte des valentinianischen Systems findet sich m. W. nichts derart. 41) So schon Grabe S. 233 bei Stieren 2, 703 u. — Den lateinischen Text als den ursprünglichen zu nehmen, hindert mich der Umstand, daß dann dem schon Abgeschiedenen noch lange Formeln eingeprägt würden, die er für seine Reise zur Achamoth brauchte. Etwas anderes wäre eine bloße Weihe des Toten. Aber natürlich ließe sich auch denken, daß man den eben abgeschiedenen Geist noch um seinen Leichnam schwebend vorstellte. 42) Vgl. Iren 1, 2 2 (S. 14 3), 1, 2 4 (S. 20 5), 1, 4 1 (S. 32 2).
43) Vgl. bes. Exc. ex Theod. § 68: *Ἄχρι μὲν γὰρ ἦμεν τῆς θηλείας μόνης τέκνα* [als Psychiker der Achamoth], *ὡς ἂν αἰσχρᾶς συζυγίας, ἀτελῆ καὶ νήπια καὶ ἄφρονα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄμορφα, οἷον ἐκτρώματα προ[ς]ενεχθέντα, τῆς γυναικὸς ἦμεν τέκνα, ὑπὸ δὲ τοῦ Σωτῆρος μορφωθέντες ἀνδρὸς καὶ νυμφῶνος γεγόναμεν τέκνα.* Vgl. auch § 79. 44) Z. B. Iren. 1, 5 4 (S. 46 12—47 2). 45) *Αὐτὸν δὲ πορευθῆναι εἰς τὰ ἴδια ῥίψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ τουτέστι τὴν ψυχήν* (Iren. 1, 21 5 S. 188). Der Lateiner hat: *ipsos autem abire in sua, proicientes nodos ipsorum i. e. animam.* Epiphanius 2, 47 8 setzt zwischen *αὐτοῦ* und *τὴν ψυχήν* ein: *καὶ τὸν ἄγγελον.* Das gibt einen unmöglichen Text. Vielleicht aber läßt sich aus den Exc. ex Theod. § 64 ersehen, wie er entstanden ist. Denn da heißt es: *Τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἀποθέμενα τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχάς, ... κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους τοὺς ἀγγέλους ἑαυτῶν.* Ob nun wohl der Text des Irenäus auch schon korrigiert war? 46) Vgl. Iren. 1, 7 1 (S. 59 1 ff.), 1, 7 5 (S. 65 2 ff.). Exc. ex Theod. § 63f. und die Abhandlung IV am Ende von 4.

III.
Die Kirche bei den Valentinianern.

Daß die Kirche einer der großen Äonen, *Ἐκκλησία* mit Namen, ist, haben offenbar alle Zweige der Schule gemeinsam. Aber das verschwindet im weiteren Verlauf fast ganz: im wesentlichen ist nur die Rede von der Kirche in dieser Welt[1]).

Hier ist nun aber zu unterscheiden zwischen der Quelle, die im Hauptstück des Irenäus[2]) und dann in den Exc. ex Theod. § 43—65 erhalten ist (A), und der andern, die in diesen Auszügen § 1—42 vorliegt (B).

Für A sind die Excerpta nicht nur reicher, sondern auch unmittelbarer und richtiger als Irenäus. In beiden ist unterschieden zwischen dem *ἐκλεκτόν* oder *πνευματικόν*, das von der unteren

Sophia stammt, und dem κλητόν oder ψυχικόν, das aus der οἰκονομία, dem Bereich des Demiurgen, stammt. Aus diesen beiden Stoffen stammen die zweierlei Kirchen, die der Gnostiker und die der Psychiker, die Großkirche. Und aus beiden hat der Soter sich seine Leiblichkeit gebildet, die pneumatische und die psychische. Diese beiden Leiber sind eine Art Vertreter beider Stoffe, Auszüge aus ihnen, ἀπαρχαὶ des φύραμα, wie es beide Quellen im Anschluß an Paulus (Röm. 11_{16}) bezeichnen oder die Stoffe selbst δυνάμει [3]). Was also an jedem der beiden Leiber geschieht, geschieht an der ganzen Substanz, der ganzen pneumatischen und der ganzen psychischen Masse, an allem, was mit einem Leib ὁμοούσιον ist [4]). Das ist dieselbe Anschauung wie bei Paulus: was am ersten oder am zweiten Adam geschehen ist, trifft die ganze erste und zweite Menschheit, das Gericht und der Tod, die Rechtfertigung und das Leben [5]).

So wird denn allmählich im Lauf der Weltgeschichte die ganze pneumatische Substanz, die Jesus, der Sohn, δυνάμει angezogen hat, gnostisch formiert, d. h. zu gnostischen Menschen gestaltet [6]). Darum wohl heißt auch der Soter die ζύμη, durch deren Wirkung ἀπαρχή und φύραμα in ihr neues Wesen gebracht werden [7]). Das sind nur dunkle Andeutungen: es ist nichts darüber gesagt, was das Geschick der psychischen Masse am psychischen Leib des Soter sein soll. Aber man wird wohl vermuten dürfen, daß die Verbindung von psychischem und pneumatischem Leib in Christus ebenso die Vereinigung der beiden Kirchen darstellen, wie das Vorbild und die Quelle der Vereinigung zwischen dem psychischen und gnostischen ‚Menschen' in der einzelnen Persönlichkeit sein soll. Auch darin überträgt sich der Vorgang am Soter auf die ganze Menschheit: so lange gnostische und psychische ‚Menschen' entstehen, so lange wiederholt sich an ihnen dasselbe, was am Soter geschehen ist.

Etwas anders ist die Darstellung B in den Exc. § 1—42. Hier sind die ἐκλογή (ἐκλεκτά) und die κλῆσις (κλητόν) nicht die pneumatische und psychische Substanz der Welt, sondern beide gehören in das Reich des Pneumatischen: die ἐκλογή sind die ἀγγελικά, die Engelwesen des Pleroma, die nach § 21 von der Sophia hervorgebracht sind, nach § 40 dagegen von dem ἄρρεν. Die κλῆσις dagegen ist das διαφέρον σπέρμα, das nach § 40 vom Soter stammt. Dieses σπέρμα zieht Jesus als seine Leiblichkeit an (§ 26). Die ἀγγελικά dagegen nimmt er — schon als eigene Wesen — beim Ausgang aus dem Pleroma mit sich, und sie dürfen

nicht mehr zurück, bis sie das *διαφέρον σπέρμα* [durch die *ἀπολύτρωσις* gnostisch] geformt haben (§ 35).

Auch hier ist der Leib Christi *διαφέρον σπέρμα* (§ 26_1) und als solches die Kirche in der Welt (§ 21_3. 26_1. 40). Diese *σπέρματα* sind schon „am Anfang“ (d. h. ehe die Welt geworden war, als eben erst durch die Vorgänge in der Sophia das begann, woraus sich die Welt entwickeln sollte), aus der Sophia hervorgegangen. Daher kann man sagen, die Kirche sei vor Grundlegung der Welt erwählt worden (§ 41_2), obwohl sie doch erst durch die Erleuchtung und gnostische Gestaltung, die Jesus brachte, wirklich geworden ist [8]). Jesus aber trägt auch hier diese Kirche mit seinem Leib ins Pleroma mit empor (§ 42_3).

Nun aber tritt hier in § 36 eine Anschauung hervor, die in A und damit auch bei Irenäus keine Parallele hat. Die Engel, mit denen die Gnostiker künftig im Pleroma verbunden werden sollen, waren bei ihrem Ursprung aus dem Einen — der Sophia oder dem *ἄρρεν* — eins [9]). „Wir“ aber, die zur Gnosis berufenen, sind viele. Darum ließ sich Jesus taufen, damit das Ungeteilte — die Engelsubstanz — zerteilt werde, bis er uns mit den Engeln vereinigte und in das Pleroma einführte, damit wir die vielen eins und mit dem Einen, das um unsretwillen geteilt war, verbunden würden. Also: die Engel sind ursprünglich auch eine ungeteilte Substanz. Aber die muß zerteilt werden, damit jeder von uns seinen eigenen Engel habe. Die beiden pneumatischen Massen müssen gleichermaßen zu Individuen aufgeteilt werden, weil der weltlich-pneumatische Teil nur so gnostisch gestaltet und dadurch dem Pleroma zugeführt werden kann. Die Zerteilung kann aber wieder wegfallen, wenn auch er dieses Ziel erreicht hat. Dann werden die Engel wieder eine einzige unzerteilte Substanz wie es am Anfang gewesen war, und die Gnostiker teilen dieses Geschick, indem sie zugleich mit der einen Masse der Engel vereinigt werden [10]).

Aus alledem ergeben sich denn auch Folgerungen für die Anschauung der Valentinianer von der Kirche. Daß sie, wie es nach Irenäus aussieht, unterschieden hätten zwischen einer psychischen und einer pneumatischen Kirche, ist mir sehr zweifelhaft [11]). In den Exc. ex Theod. § 58_1 umfaßt die Kirche *τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητόν*, d. h. da der § zu A gehört, ebenso die Psychiker wie die Pneumatiker. Sie erscheint also als e i n e Größe in zwei Stufen, und diese Stufen sind ebenso verbunden wie der psychische und pneumatische Leib des Soter und wie der psychische und der pneumatische „Mensch“ im Gnostiker. Allerdings aber halten sich

die Valentinianer durchaus in erster Linie an die obere Stufe. An der Geisteskirche allein hängt ihr wirkliches Interesse. Sie ist das Abbild des Äon Ekklesia[12]). Sie heißt die Kirche des ausgezeichneten Samens[13]), die Kirche dieser Welt[14]) oder schlechtweg die Kirche[15]). Trotzdem gehören beide zusammen schon durch ihre Verbindung in der Leiblichkeit Christi, aber auch darum, weil die Pneumatiker nur aus der Kirche kommen und durch sie hindurch müssen, weil der himmlischen Syzygie der Gnostiker mit den Engeln ihre Verbindung mit den Psychikern vorausgehen muß[16]). So kann sich die Werbearbeit der Valentinianer nur auf die Großkirche erstreckt haben, und sie können auch darum gar nicht von ihr losgewollt haben, weil ihr „psychischer Mensch" ja nie über sie hinauskommen konnte. Darum sehen sie auch ein Unrecht darin, daß die Katholiken ihnen die Kirchengemeinschaft verweigern und sie Häretiker schelten[17]).

Anmerkungen.

1) Doch vgl. Irenäus 1, 5 6 (S. 51 7. 8): *τὸ σπέρμα* [*τῆς Σοφίας*]· *ὃ δὴ καὶ αὐτὸ Ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἄνω Ἐκκλησίας.* Dazu 1, 8 4 (S. 75 6 ff.): Verweisung auf Eph. 5 32: Christus und die Kirche als Syzygie. 2) Bei Irenäus vgl. 1, 5 3 (S. 45 14—46 2), 1, 6 2 (S. 54 1), 1, 8 3 (S. 72 5 - 73 2), 1, 8 4 (S. 73 6—8 und S. 75 6—10). Zu der Stelle 1, 5 3, wo die Sophia ‚Mutter', ‚Ogdoas', *Γῆ*, Jerusalem, h. Geist und *Κύριος* heißt, bemerkt Reitzenstein, Poimandres, S. 44 A. 2, Sophia und *Γῆ* seien die bekannten Beiworte der Isis. Sie sei die Sophia der Valentinianer. Andererseits ist aber auch daran zu erinnern, daß Origenes von der *terra viventium* oder *terra bona* redet, die über unsrem sichtbaren Himmel als obere Heimat der guten Geister gedacht wird und die den Sanftmütigen als Erbe verheißen ist (De princip. 123 11 ff. 125 16 ff. 290 8 ff. 16 ff.). Diese Erde entspricht der Ogdoas-Sophia, sofern sie als Raum gedacht ist, stammt aber, wie die Sophia, aus ATlich-jüdischer Überlieferung. Vgl. Jes. 60 21, Jerem. 11 19, Ps. 26 13 (27 13), 141 6 (142 5), Jubil. 22 22. 3) Für *ἀπαρχή* Irenäus 1, 8 3 (S. 72 13 ff.), Exc. ex Th. § 58 2, für *δυνάμει* Exc. § 58 1. 59 1. Daß Beides ganz dasselbe bedeutet, ist klar. Irenäus hat es aber falsch gedeutet, als ob die *ἀπαρχή* das Pneumatische, das *φύραμα* das Psychische wäre. 4) Exc. ex Th. § 58 1. 5) Irenäus selbst hat ja auch dieselbe Anschauung: was an Christus geschehen ist, geschieht auch *in longa hominum expositione.* 6) Exc. § 59 1: *χωρήσας αὐτὸ δυνάμει, ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως.* 7) Iren. 1, 8 3 (S. 73 1) *ἐν αὐτῷ συνεσταλκέναι* [lat. *erexisse*], *ἐπειδή ἦν αὐτὸς ζύμη*; von Holl (1. 424 26) nach älteren Vorgängen verbessert in *ἐν αὐτῷ συνανεστακέναι.* Für das lateinische *erexisse* schlägt Harvey *evexisse* vor. 8) § 41 3 wird Joh. 1 10 so erklärt, daß der *πᾶς ἄνθρωπος ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον*, der vom Licht Jesus erleuchtet wird, eben das *διαφέρον σπέρμα* sei. Denn *κόσμος* ist da nicht die Welt, sondern = *ἑαυτὸν κοσμεῖν* d. h. die *πάθη* abtun. 9) Ich möchte trotz der verlockenden Änderung des *εἰσιόντες* in *εἷς ὄντες* bei Ed. Schwartz und Stählin wieder die ältere Korrektur *ἓν ὄντες* bevorzugen, weil gleich nachher das *οἱ πολλοὶ ἓν γενόμενοι* folgt. 10) Auf diesen § hat schon Ed. Schwartz (Nachr. d. Gött.

Ges. d. W. 1908 S. 131 f.) hingewiesen und daraus ähnliche Schlüsse für das Wesen der Kirche gezogen. Ich suche es nur noch etwas bestimmter zu fassen. Vgl. auch die Abhandlung IV über das „System" S. 215. 11) 1, 8$_3$ (S. 72$_{16}$): *φύραμα δὲ ἡμᾶς, τουτέστι τὴν ψυχικὴν Ἐκκλησίαν.* Die Stelle scheint mir schon darum nicht viel Gewicht zu haben, weil Irenäus da den Unterschied von *ἀπαρχή* und *φύραμα* mißversteht (vgl. oben Anm. 3). 1, 6$_2$ (S. 54$_1$): *εἶναι δὲ τούτους* [die Psychiker] *ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἡμᾶς* beweist natürlich erst recht nichts. — Nach Iren. 3, 15$_2$ (Bd. 2, 79) nennen die Valentinianer die von der Großkirche die *communes* (= *καθολικοί*) *ecclesiasticos.* Zwischen *communes* und *ecclesiasticos* schiebt die Clermonter Hs. ein „*et*" ein. Aber ich halte das für falsch: die Gnostiker sind die eigentlichen oder *διαφέροντες ἐκκλησιαστικοί*, die Großkirchler nur die *καθολικοὶ ἐ.* 12) Vgl. die Stelle in Anm. 1. 13) Exc. ex Th. § 26$_1$. 14) Iren. 1, 8$_4$ (S. 73$_8$): *ἐξ ἧς* [der unteren Sophia] *τὴν ὧδε θέλουσιν ἐσπάρθαι Ἐκκλησίαν*, wobei schon das *ἐσπάρθαι* anzeigt, daß nur an das *διαφέρον σπέρμα* gedacht ist. — Exc. ex Th. § 21$_2$ am Ende: *ἡ ἐνταῦθα ἐκκλησία* im selben Sinn. 15) Exc. ex Th. § 41$_2$: *διό<τι> πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι.* — § 42$_3$: *τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ*, wobei die Umgebung beidemal deutlich zeigt, daß nur an *τὰ σπέρματα* gedacht ist.
16) Vgl. die Abhandlung IV über das „System". 17) Vgl. die ganze Stelle 3, 15$_2$, die auch sonst höchst interessant ist.

Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis IV.

Von

Karl Müller (Tübingen),
korresp. Mitglied.

Vorgelegt in der Sitzung vom 26. März 1920.

IV.
Das valentinianische „System".

Daß die Eigenart der Gnosis nicht in den sogenannten Systemen liege, die uns die Ketzerbestreiter vorführen, darüber ist wohl kein Zweifel mehr. Und gerade bei ihren bedeutendsten Vertretern, Basilides und Valentin, ist man darüber einig, daß man ihre Eigenart, ihre wirklichen Gedanken und Ziele vor allem aus den Resten ihrer und ihrer Schüler Schriften zu ermitteln habe. Aber darum wird man doch auch die Systeme nicht ganz liegen lassen dürfen. Denn abgesehen von der Dürftigkeit jener Reste, gehen doch auch die „Systeme" zuletzt auf die großen Schulhäupter zurück, und irgendwie müssen sich auch in ihnen die großen Grundgedanken der Schulen ausdrücken.

Das wäre nun wohl die erste Aufgabe der folgenden Abhandlung. Daneben hat mich aber noch eine andere gereizt, die zugleich eine notwendige Voraussetzung für die Lösung der Hauptfrage ist: ich möchte das System genauer, als es bisher geschehen ist, in seinem ganzen inneren Aufbau verfolgen und die Technik prüfen, die darin verwendet ist. Dabei werden dann auch die einzelnen Züge und gerade die bedeutsamsten in ein helleres Licht treten.

Wir haben bekanntlich das System der Schule in verschiedenen Formen überliefert, wie es der Tatsache entspricht, daß die Schule

selbst in verschiedene Zweige auseinandergegangen ist und auch diese wiederum von Lehrer zu Lehrer sich mannigfach umgestaltet haben. Auf die Möglichkeiten, die für diese Entwicklung bestehen, auf die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Darstellungen unter einander, nach der Zugehörigkeit der einzelnen Stücke zu den einzelnen Zweigen und Stufen der Entwicklung gehe ich nicht ein [1]): wer das System in seinem ganzen Umfang kennen lernen will, der kann nur zu der Darstellung greifen, die Irenäus von dem ptolemäischen Zweig gibt; alle anderen sind nur Bruchstücke und geben vor allem über die Endvorgänge keinen Aufschluß. Nur das scheint mir nötig und berechtigt, den Stoff des Irenäus hie und da durch das zu ergänzen, was Hippolyt in seiner Refutatio omnium haeresium [2]) gibt und was in den § 43—65 der Excerpta ex Theodoto steht. Die Darstellung Hippolyts erscheint mir nicht als so unabhängig von Irenäus, wie gewöhnlich angenommen wird. Ich glaube vielmehr, daß er zum Teil dieselben Quellen gehabt hat, wie er [3]). Und in jenem Abschnitt der Excerpta sehe auch ich dieselbe Schrift benutzt, der Irenäus seine Darstellung entnommen hat [4]). Daß diese Quelle entweder eine vorzügliche Darstellung der valentinianischen Lehre war oder ohne Zweifel richtiger eine Schrift valentinianisch-ptolemäischen Ursprungs selbst, darf wohl als sicher gelten: schon die zahlreichen, immer wiederkehrenden technischen Ausdrücke beweisen das. Irenäus hat seine Vorlagen auch hier [5]) getreu, aber ohne alles tiefere Verständnis ausgeschrieben, zum guten Teil und zu unsrem Glück mechanich und wörtlich, den Inhalt vielfach auseinandergerissen, in neuen Gruppen zusammengestellt und sich dabei wiederholt, über anderes aber nur eine dunkle Andeutung gemacht, die dann in solcher Vereinzelung unverständlich bleibt [6]).

1.

Zunächst die Geschichte des Pleroma. Der Anfang ist bekannt. An der Spitze steht der Urvater, der Bythus mit seiner Genossin, der *Ἔννοια* oder *Σιγή* oder *Χάρις*. Aus diesem Paar geht ein zweites hervor, der *Νοῦς* oder *Μονογενής* und die *Ἀλήθεια*, aus dem ein drittes *Λόγος* und *Ζωή*, und aus ihm wieder ein viertes *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*. Die beiden ersten Paare sind die oberste Vierheit, die ersten vier Paare die Achtheit. Sie sind die eigentlichen Spitzen des Pleroma, der Welt der Äonen. Aber die Entfaltung und Zeugung geht weiter. *Λόγος* und *Ζωή* lassen noch eine Zehnheit, *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* eine Zwölfheit aus sich hervorgehen, so daß nun 30 Äonen das Pleroma füllen.

Das Pleroma selbst ist das unsichtbare Reich des Geistes [7]), seine Grundeigenschaft die Ruhe, die Reinheit von allem πάθος [8]). Es umschließt alles Sein, ist aber nichts anderes als die Entfaltung der Fülle des Vaters, der alles in sich beschlossen hatte und es nun aus sich ausströmen ließ in Einzelgestalten, deren erste Stufe ihm noch gleich war, während die späteren sich allmählich von ihm entfernen.

Daran schließt sich nun aber der Anfang des Dramas an. Von allen Äonen ist nur noch der Nus im Stande, den verborgenen Vater zu schauen, zu begreifen und darin selig zu sein. Aber er darf nach dem Willen des Vaters nicht, wie er gern wollte, seine Erkenntnis des Vaters auch den andern Äonen einfach mitteilen. Erkenntnis des höchsten Gottes als reine Gabe der Natur ist nur für die alleroberste Schicht des Pleroma. Weiter hinab muß erst das Verlangen, die Sehnsucht geweckt werden. Und sie ersteht auch, aber so wie es dem Wesen dieses transzendenten Geisterreiches entspricht, in „Ruhe“, ohne Affekt, in voller Harmonie mit, in der Herrschaft über sich selbst, nur πόθος, kein πάθος [9]). Erst bei dem letzten Äon, der Sophia, nimmt die ἐνθύμησις, die Sehnsucht des Suchens, das Gepräge des πάθος an: offenbar hat sie sich von oben nach unten immer weiter verstärkt [10]). In einem Unterfangen, das mehr Überhebung als Liebe war, will sie die Unermeßlichkeit des Vaters erfassen, gerät nun aber sofort in die Gefahr, sich darin zu verlieren und zu zergehen, bis sie schließlich an den Horos, den Grenzwächter des Pleroma, stößt, der sie anhält, befestigt und erkennen lehrt, daß der Vater unfaßbar sei. Sie legt dann ihre ἐνθύμησις samt dem πάθος, das damit verbunden ist, ab und darf im Pleroma bleiben, während das, was von ihr ausgeschieden war, hinauskommt [11]).

Durch diesen Vorgang ist nun aber die Gefahr offenbar geworden, die schließlich dem ganzen Pleroma droht, daß hier selbst das πάθος aufkommen könnte. Darum läßt der Vater jetzt durch den Nus eine neue Syzygie hervorgehen, den Christus und den h. Geist, um das ganze Pleroma zu „befestigen“ und die Äonen wieder in Ordnung zu bringen [12]). Das geschieht: der Christus überzeugt sie, daß zwar ihr ewiges Sein, d. h. ihre pleromatische Substanz aus des Vaters unfaßbarem Urwesen, ihre Bildung zu persönlichen Einzelwesen aber erst von seinem faßbaren Wesen, d. h. dem Monogenes (Nus) stamme und daß sie daher den Vater nur durch den Monogenes zu erkennen vermöchten. In diesem Werk des Christus erhalten die Äonen, um einen späteren Ausdruck zu gebrauchen, der freilich nur für die Regionen außerhalb

des Pleroma paßt, ihre μόρφωσις κατὰ γνῶσιν, d. h. sie werden durch die Gnosis auf die volle Höhe ihres pneumatisch-pleromatischen Wesens und ihrer Bestimmung geführt, und die Folge ist, daß nun alle Unterschiede zwischen den männlichen und ebenso zwischen den weiblichen Äonen verschwinden, alle männlichen und ebenso alle weiblichen einander vollkommen gleich werden, selbst die Namen vertauscht werden können und die Genossin des Christus, der h. Geist, sie zur wahren, der absoluten ἡσυχία des Geistesreiches führt [13]). Das Pleroma hat den Zustand der Vollendung erreicht, und Christus und der h. Geist haben es dahin geführt durch Erkenntnis. Die Vollendung schließt damit, daß nun jeder Äon sein Bestes herzubringt, um die vollendetste Schönheit des Pleroma hervorzubringen, den Jesus oder Soter, und die Engel, die, gleichfalls pleromatisch [14]), ihm als Trabanten beigegeben werden.

2.

Das Pleroma ist das vollkommene Sein, das Licht. Außerhalb seiner ist ursprünglich nichts, das Dunkel, der Schatten, das Leere, das κένωμα [15]). Das System hat mit dem vollkommenen Monismus des Geistes, des Göttlichen begonnen. Aber dadurch, daß nun die ἐνθύμησις der Sophia aus ihr ausgeschieden und aus dem Pleroma entfernt ist, entsteht das erste Sein draußen [16]). Die ἐνθύμησις ist als der natürliche Drang eines Äons selbst pneumatische Substanz, aber noch ungeformte Masse [17]). Das πάθος, das ihr von ihrer Entstehung her angehaftet hat, ist zerstört: sie ist allein übrig geblieben [18]).

Nun aber wiederholt sich an dieser Enthymesis Zug um Zug, was an ihrer Mutter im Pleroma geschehen war, nur ein Stockwerk tiefer. Auch hier ist der handelnde Äon der Christus und neben ihm der Jesus und Soter. Und um die Parallele voll zu machen, erscheinen auch der Christus und Jesus-Soter wie zwei Dubletten, der obere und erste und der untere oder zweite Christus [19]) oder auch der obere und der untere Logos [20]). Jesus-Soter heißt außerdem der Paraklet [21]), was ohne Zweifel eine vorläufige Beziehung zur Genossin des oberen Christus, dem h. Geist, darstellt.

Zunächst nun muß die gestaltlose Masse der Enthymesis zum persönlichen Wesen geformt werden: das ist die μόρφωσις κατ' οὐσίαν, das Werk des oberen Christus, das er vom Pleroma aus vollbringt: er dehnt sich dabei nur über den Grenzpfahl hinüber aus und zieht sich dann nach Vollendung seines Werkes wieder zurück oder zusammen [22]). Von diesem Augenblick an ist die ἐν-

ϑύμησις ein lebendiges, persönliches Wesen [23]), das den Namen seiner Mutter, Sophia oder semitisch Achamoth, führt [24]). Aber nun soll auch sie für die gnostische Vollendung vorbereitet werden. Und wie in den Äonen dazu erst die Sehnsucht geweckt werden mußte, so auch bei dieser unteren Sophia. Gerade darum zieht sich der obere Christus sofort nach ihrer Formung wieder von ihr zurück, damit sie vermöge der Witterung der Unsterblichkeit [25]), die er und der h. Geist in ihr zurückgelassen hatten, sich nach dem Pleroma zurücksehne. In der Tat wendet auch sie sich sofort dem zu, der ihr das Leben (die μορφή) gegeben hatte, [26]) und macht sich dann stürmisch auf die Suche nach dem Licht, das sie verlassen hat, kann es aber nicht fassen, weil ihr der Horos den Eintritt wehrt; denn diese ὁρμή ist eben πάϑος. So widerfährt ihr also dasselbe wie ihrer Mutter. Nur ist alles eine Stufe tiefer und darum gröber. Die obere Sophia strebt nach dem Vater, die untere nach dem oberen Christus [27]). Jene hält der Horos im Pleroma fest, diese läßt er nicht hinein [28]). Beidemal beginnt die ὁρμή der ζήτησις mit einer ἐπιστροφή und einem πάϑος und endigt, nachdem sich die Hoffnungslosigkeit herausgestellt hat, mit dem Flehen zum Vater oder zum Christus [29]). Beidemal sind auch die πάϑη, die weiterhin entstehen, der Art nach dieselben: Schmerz, Angst, Entsetzen, Ratlosigkeit u. a. [30]). Aber bei der Mutter hatten sie nur ein Schwanken dargestellt; die Tochter wird von ihnen aus einem Äußersten ins andere gestürzt [31]).

Und ebenso ist es mit der Heilung. Bei der oberen Sophia war sie durch den oberen Christus erfolgt, bei der unteren geschieht sie durch den unteren, den Soter (Jesus). Auch bei ihr besteht sie in der Ausscheidung der πάϑη und in der μόρφωσις κατὰ γνῶσιν [32]). Auch bei ihr ist damit eine neue Substanz oder Masse entstanden. Aber gerade dabei zeigt sich wieder die tiefere Stufe. Diesmal kann das πάϑος nicht einfach vernichtet werden. Es bleibt, wird aber durch den Soter von der ἐπιστροφή geschieden und bildet neben ihr eine besondere Substanz: die Unterlage für den künftigen Kosmos beginnt sich zu entwickeln, die bisherige Einheit der außerpleromatischen οὐσία sich zu gliedern.

Die Achamoth selbst war noch pneumatisch; die aus ihr ausgeschiedenen ἐπιστροφή und πάϑη sind anderer Natur. Aus der ἐπιστροφή, dem Analogon zur ἐπιστροφή oder ἐνϑύμησις der oberen Sophia, wird durch die Tätigkeit des Soter die psychische Substanz, aus den πάϑη die materielle, hylische. Aber dazu kommt noch eine dritte, die pneumatische.

Nach ihrer Reinigung und μόρφωσις κατὰ γνῶσιν nämlich be-

ginnt bei der Achamoth ein Vorgang, der wiederum sein Vorbild im oberen Stockwerk gehabt hat. Wie nach der Vollendung der Äonen der neue Äon Soter-Jesus hervorgebracht und ihm eine Schaar von pleromatischen Engeln als Trabanten beigegeben worden ist, so empfängt nun die vollendete, vom πάθος befreite, also wieder, wenn auch in unvollkommener Weise, pneumatische Achamoth aus dem brünstigen Verlangen, das der Anblick der Engel des Soter in ihr erzeugt hat, eine pneumatische Frucht nach dem Bilde und der Gleichheit jener Engel, aber nicht wie sie persönliche Gestalten, sondern vorerst nur Substanz, Masse [33]). So sind die drei Grundelemente des gnostischen Kosmos da, Pneuma, Psyche, Hyle.

3.

Der obere Christus hatte die ἐνθύμησις vom Pleroma aus gestaltet, indem er sich über den Grenzzaun des Horos hinüber ausdehnte. Der untere Doppelgänger, der Soter-Jesus, steht hinter aller Arbeit der Achamoth, mit der sie nun die Gebilde im werdenden Kosmos formt [34]). Dabei ist nun aber wieder bemerkenswert abgestuft. Die pneumatische Masse, die sie hervorgebracht hat, kann die Achamoth nicht gestalten. Denn sie ist nicht höheren, sondern gleichen Wesens mit ihr, und nur das höhere kann das εἶδος darstellen, das einen Stoff formt [35]), ein Beweis, daß das kosmische Pneuma nicht von derselben Höhe ist, wie das pleromatische: es ist im Verhältnis zu ihm abgeschwächt, so wie der untere Christus, der Soter, im Verhältnis zum obern, die Achamoth im Verhältnis zur Sophia u. s. f. [36]). Indessen sollen doch die neuen Hauptgestalten der unteren Welt nach dem Bild der oberen und ihrer Äonen geformt werden. Daher formt die Achamoth aus der psychischen Masse der ἐπιστροφή, doch nicht so, daß sie dabei ganz verbraucht würde, das erste Gebilde, den Demiurgen mit andern sieben Engeln. Und der Demiurg formt dann das weitere, was hinter ihm kommt, das Psychische und das Hylische [37]). Aber nur mechanisch, denn die Bilder und Ideen, nach denen sie entstehen, stammen, dem Demiurgen verborgen, von der Achamoth oder vielmehr schließlich von dem hinter ihr stehenden Soter [38]). Dabei hebt die Quelle des Irenäus selbst wieder die Parallele hervor: der verborgene Gott — Achamoth, Monogenes — Demiurg, die Äonen — die Erzengel und Engel des Demiurgen, d. h. die Achamoth über dem Kosmos thronend und die Quelle alles Seins in ihm, der Demiurg als dessen Former, die Engel als seine Umgebung und seine Werkzeuge.

So wird nun der Demiurg der Vater, Gott und König der Welt, des Himmels und der Erde. Er baut zunächst 7 Himmel, Kugelschalen, die übereinander gewölbt sind und über deren jeder einer seiner Erzengel und Engel thront, er selbst über dem obersten. Sie sind unsichtbar, nur geistig zu erfassen und werden mit ihren Engeln geradezu identifiziert [39]). Sie bilden zusammen die Siebenheit, mit der Achamoth zusammen die Achtheit, also wieder ein Abbild der Verhältnisse des Pleroma: wie hinter und über dem Pleroma und den Äonen unerkannt der Vater, so ruht hinter den 7 Engeln und Himmeln des Kosmos verborgen die Achamoth in dem besonderen Raum der „Mitte", unter dem Pleroma, über dem Kosmos [40]). Der Demiurg aber kann nicht über sich hinaussehen: er weiß auch von seiner Mutter nichts, weshalb er sich von den Propheten als den einzigen Gott ausrufen läßt [41]).

Noch ist aber alles Sein der kosmischen Sphäre unkörperlich, nicht fest. Aber die *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* schreitet fort. Aus dem *πάθος* der Achamoth entstehen jetzt durch den Demiurgen die Geister der Bosheit, der Teufel oder Fürst der Welt (*κοσμοκράτωρ*) mit den Dämonen, den (bösen) Engeln und die ganze geistige Substanz der Bosheit. Sie wohnen in der Sphäre unter den Himmeln, in unsrer Welt, d. h., wie im Neuen Testament, in der oberen Region des Luftreichs [42]). Weiter entstehen aus den *πάθη* der Achamoth die körperlichen Elemente: Luft, Wasser, Erde, Feuer [43]), aber wieder nur als die unsichtbaren Grundstoffe, aus denen dann das wird, was wir so nennen [44]). Endlich aber wird der Mensch gebildet.

Er hat sein Urbild im Engel des vierten Himmels, des Paradieses. Aber weiter zurück liegt wohl auch eine Beziehung zu dem Äon Anthropos von der pleromatischen Achtheit [45]). Die Stoffe, aus denen der Demiurg ihn bildet, sind die unsichtbare Grundsubstanz der Hyle — daraus entsteht das „Bild" Gottes, d. h. des Demiurgen — und das psychische Element — darin besteht das „Gleichnis", d. h. seine Homousie mit ihm. Dann erst umschließt er ihn mit dem sinnenfälligen Fleisch, wie mit einem Gewand. Hinter dem Rücken des Demiurgen aber sät nun die Achamoth von der pneumatischen Substanz, die sie einst von sich gegeben hatte, der Enthymesis, immer neue Stoffe in den gerechten Teil der Psychiker, damit sie dort, unbemerkt vom Demiurgen, wie im Mutterleib ausgetragen würden und wüchsen [46]). Diese Bildung der drei Elemente im Menschen ist ein Vorgang, der sich im Lauf der Welt fortwährend bis zu ihrem Ende vollzieht [47]). Dabei liegen die drei Elemente in einander: das hylische ist die Grund-

lage, das psychische wird ihm eingeblasen und das pneumatische wieder in das psychische gesät [48]).

4.

Aber mit dem Ausdruck „Stoffe", „Elemente" u. ä. ist der Sinn der Sache nicht getroffen. Es handelt sich um mehr als das, um drei besondere Wesen, die nur von einer und derselben fleischlichen Hülle umschlossen sind, den pneumatischen, psychischen und hylischen Menschen, wie Irenäus selbst im offenbaren Anschluß an seine Quelle sie bezeichnet. Die valentinische Gnosis teilt darin durchaus die Grundanschauungen, die neuerdings bei der außerchristlichen nachgewiesen worden sind. Die drei „Menschen" liegen sozusagen ineinander, der psychische im hylischen, der pneumatische im psychischen; alle drei sind von dem einen massiven Fleisch umschlossen. Aber jeder hat seinen eigenen Ursprung, sein eigenes Wesen, sein eigenes Endschicksal [49]). Auch trägt nicht jeder Mensch alle drei in sich: in einem Teil ist nur das Hylische, in einem andern auch das Psychische, im kleinsten Teil auch das Pneumatische [50]). Aber immer hat das Höhere seinen Platz im nächst unteren: das Psychische wird dem Hylischen eingeblasen, das Pneumatische in das Psychische hineingesät. Und dabei muß das Psychische erst eine bestimmte Gestalt haben: es muß zum Guten erzogen, „gerecht" werden, wenn es den pneumatischen Samen soll aufnehmen können. Das Pneumatische aber muß überhaupt erst geformt, gestaltet werden, ehe es zum pneumatischen Menschen wird: von Hause aus ist es nur Same, Keim, Substanz, formbedürftige Masse. Erst die Gnosis, insbesondere nach der gewöhnlichen Lehre ihre Mysterien geben ihr die Entwicklung und Vollendung zum gnostischen Menschen, die *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν*. Das ist geradezu der Zweck der Welt, daß der Same, die Frucht der Achamoth, Gestalt in ihr gewinne, persönliches Wesen werde [51]).

In alle dem tritt schließlich ja nur die bekannte Tatsache hervor, daß im Griechischen Persönlichkeit und Substanz nie streng unterschieden sind, daß vielmehr da, wo man persönliches Wesen schildern will, immer wieder die Vorstellung von der Substanz durchschlägt. *Οὐσία* und *ὑπόστασις* bedeuten ja auch beides, das Einzelwesen sowohl als das Wesen im Sinn der Einheit aller entscheidenden Züge, die Substanz. Aber deutlich ist doch, daß nicht etwa der Substanzbegriff unwillkürlich in das Persönliche emporgehoben, sondern umgekehrt das Persönliche nicht in der uns geläufigen

Strenge erfaßt wird und darum leicht in den Substanzbegriff hinabsinkt. Geistige Substanz ist eben persönlich.

Eine volle Analogie dazu bildet die Lehre vom Soter. Sie ruht auf dem Grundsatz, der später im vierten und in den folgenden Jahrhunderten noch einmal eine große Bedeutung auch in der orthodoxen Kirche gewinnen sollte: *ὧν γὰρ ἤμελλε σώζειν, τὰς ἀπαρχὰς εἰληφέναι* [52]), oder, wie man es seit dem 4. Jh. ausgedrückt hat: *τὸ γὰρ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον.* Da nun nicht nur das Pneumatische, sondern auch das Psychische „gerettet" werden soll, so nimmt der Soter nicht allein von der Achamoth „das Pneumatische", sondern auch vom Demiurgen „den psychischen Christus" an. So liegen auch hier drei Wesen in einander: der Soter, der pneumatische und der psychische Christus. Und dazu umgibt er das alles mit einem psychischen Leib, wie der Mensch mit einem fleischlich-hylischen umhüllt worden war. Denn hylisches darf natürlich an den Soter nicht heran, weil das Hylische das Heil nicht empfangen kann [53]). Dieser psychische Leib aber wird in einer andern Gruppe auch als ein Christus bezeichnet [54]).

Vor allem aber tritt nun der Sinn der Sache weiter zu Tag in der Geschichte und dem Endgeschick dieser psychischen und pneumatischen Menschen.

Die letzte Gestaltung des Pneumatischen ist, wie schon hervorgehoben, nur möglich, wenn es zuvor mit dem Psychischen zusammengespannt war. Wenn der psychische Mensch durch die Verbindung, die Syzygie [55]) mit dem pneumatischen emporgehoben wird, so wird der pneumatische in ihr erzogen. Denn er bedarf für seine Entwicklung auch psychischer und sinnlicher Mittel [56]). Diese Mittel sind dann bei dieser gemeinsamen Erziehung natürlich dieselben, die für den psychischen Menschen bestehen, also Glaube und gute Werke [57]). Und da diese Psychiker eben die Großkirche sind [58]), so muß der Gnostiker durch sie hindurch: sie ist für ihn ein Anfang, eine Unterstufe, aber als solche unerläßlich. Jedoch die letzte Gestaltung und Vollendung kann er allerdings erst durch die Gnosis, die Mysterien gewinnen. Also sein Endschicksal, das über die psychische Sphäre hinausführt, hängt allein an jener Vollendung seiner eigenen Natur, des Pneuma [59]). Gute und schlechte Werke bleiben in der Sphäre des Psychischen.

In dieser Auffassung liegt ohne Zweifel die Quelle jener Nachreden der Kirchenväter, wie auch Irenäus 1, 6_{2-4} sie bringt, daß für die Valentinianer keinerlei sittliches Gebot bestehe, daß sie durch keine Sünde befleckt zu werden glaubten, weil Gold auch im Schmutz Gold bleibe [60]). Weil der innere pneumatische Mensch

nach den Gnostikern über der Sphäre der Werke liegt, so hat man daraus geschlossen, daß die ganze Person darüber erhaben sei, obwohl doch nach ihrer deutlichen Aussage der pneumatische Mensch nur in der Gemeinschaft des „gerechten" psychischen und seiner guten Werke bestehen kann. Die Lehre der Gnosis von den drei inneren Menschen ist gar nicht verstanden worden, und alle Askese, die in den valentinianischen Kreisen getrieben wurde, hat sie gegen die schmähliche Mißdeutung nicht schützen können [61]).

So vollendet sich schließlich das Endgeschick der Einzelnen ebenso wie der Abschluß der ganzen Entwicklung der Welt. Deren Ende kommt, wenn der gesamte Samen der Achamoth, also die ganze pneumatische Masse nicht nur zu besonderen Wesen (*κατ' οὐσίαν*), sondern auch durch die Mysterien gnostisch geformt, vollendet ist [62]). Denn dann hat die Welt ihren Zweck erfüllt: pneumatische Masse, die in ihr noch geformt werden müßte, ist nicht mehr da.

Dann geht die Achamoth selbst aus dem „Ort der Mitte" in das Pleroma ein und wird dort die Braut des Soter. Es entsteht also eine neue pleromatische Syzygie, die der zwischen dem oberen Christus und dem h. Geist entspricht, weshalb denn auch die Achamoth von vorn herein als (unterer) h. Geist bezeichnet worden war [63]).

Der Demiurg aber rückt in den Raum der Mitte empor, den bisher die Achamoth eingenommen hatte. Denn wohl hat er vor der Erscheinung des Soter von dem, was über ihm war, nichts gewußt; aber wie der Soter gekommen war, hatte er alles von ihm gelernt und sich ihm freudig und mit all seiner Kraft angeschlossen und die Regierung der Welt weiter geführt, um nun auch für die Kirche zu sorgen [64]).

Damit vollendet sich denn auch das Endgeschick der einzelnen „Menschen". Sie waren nach dem Tod vorerst nur in einen Zwischenzustand gekommen. Was da mit den „choischen" Menschen geschehen war, wird nicht gesagt. Die psychischen und pneumatischen aber, die im Gnostiker verbunden sind, waren, durch die Weihen der „Erlösung" und des Sterbesakraments gegen die Mächte der Luft und des Demiurgen geschützt [65]), zunächst zur Achamoth emporgestiegen und bei ihr in dieser Verbindung der beiden „Menschen" geblieben, während die übrigen, die nur „gläubigen" Psychiker, d. h. die Frommen der Großkirche, zum Demiurgen gekommen waren. Nun aber bei der Vollendung der Welt legen die geistlichen Menschen ihre Seelen, die sie bis dahin wie Gewänder getragen hatten, ab, lassen sie im Raum der Mitte zu-

rück und ziehen selbst mit der Mutter Achamoth in das Brautgemach des Pleroma ein, wo sie mit den Trabanten des Soter in neuen Syzygieen vereinigt werden und als reine Geister den Vater schauen. Dann rücken auch die Psychiker der Großkirche mit dem Demiurgen in den Raum der „Mitte" ein, wo sie nun mit den „Seelen" der Gnostiker zusammen sind. Die „hylischen" oder „choischen Menschen" aber werden vernichtet [66]). Dann bricht das im Kosmos verborgene Feuer aus, verzehrt alles Materielle und wird schließlich in sich selbst verzehrt [67]). Die materielle Welt hat ihren Dienst getan: das Wertvolle, was in ihr erzogen und gebildet worden war, ist aus ihr herausgenommen. Darum kann sie verschwinden. Das Böse, was sie in sich getragen hat, ist vernichtet Wie das System optimistisch mit dem Übervollkommenen begonnen hatte, so endigt es optimistisch mit dem alleinigen Dasein des Guten in seinen verschiedenen Stufen.

Indessen damit scheint das Letzte noch nicht erreicht zu sein. Es ist schon erwähnt, daß nach dem, was die obere Sophia betroffen hatte, die Äonen auf die Höhe ihrer Bestimmung geführt und dadurch einander derart gleich werden, daß alle Unterschiede zwischen ihnen verschwinden und selbst die Namen vertauscht werden können. Damit stimmt überein, daß Wörter wie *πλήρωμα*, *Αἰών*, *δύναμις*, *μέγεθος* und *ὄνομα*, gelegentlich auch *τὸ πᾶν* u. ä. ebensowohl das ganze Geisterreich wie seine einzelnen Gestalten bezeichnen [68]). In dem allem tritt schon zu Tage, daß diese einzelnen Gestalten überhaupt keine wesentliche Bedeutung mehr haben, daß sie nur als eine Art Erscheinungsformen des Pleroma gelten können. Immerhin aber bleiben sie vorerst doch noch eigene Gestalten, und vor allem der Soter, oder wie er sonst heißen mag, hat doch noch seine geschichtliche Aufgabe. Allein mit der Vollendung wird das anders. Eine ganz deutliche Aussage darüber findet sich freilich nur bei Markus, aber ein Schritt dazu, wie ich schon festgestellt habe, auch in den Excerpta ex Theodoto [69]): die Engel, mit denen die Gnostiker im Pleroma vereinigt werden, sind ursprünglich ebenso eine Substanz gewesen, wie die Gnostiker selbst, die aus dem *διαφέρον σπέρμα* gebildet sind. Und so müssen nun Engel und Gnostiker auch wieder eine Substanz werden, dergestalt, daß zugleich das *διαφέρον σπέρμα* in das höhere *ἀγγελικόν* aufgenommen ist. Die Individualisierung ist zu Ende, nachdem der Beruf der Engel erfüllt und das *σπέρμα* zur gnostischen Höhe gekommen ist. Und nun ist aus beiden Teilen ein geistiges Wesen geworden, das als geistig bewußt und persönlich ist.

Aber auch das ist wohl noch nicht das Letzte. Auch bei den

Äonen tritt mindestens in einem Zweig der Schule derselbe Vorgang ein: auch sie verlieren schließlich ihr Einzeldasein und gehen in den Vater zurück, der nun alles in allem ist.

In der phantastischen Buchstabenmystik des Markus wird die Entstehung der 30 Äonen aus dem Vater beschrieben[70]). Er, der vaterlose, der unausdenkbare, der überpersönliche, übergeschlechtliche und unaussprechliche, will aussprechbar und in seinem unsichtbaren Wesen gestaltet werden. Darum öffnet er den Mund und bringt ein Wort (*λόγον*) hervor, das ihm gleich ist, ihm zur Seite steht und ihm zeigt, was er ist, indem er als die Gestalt des Unsichtbaren sichtbar ist. Das Hinaussprechen (*ἐκφώνησις*) des *ὄνομα* aber geschieht so: er spricht das erste Wort seines *ὄνομα*, nämlich *ἀρχή*. Das ist die oberste Vierheit des Irenäus. Sie besteht aus vier Buchstaben (*στοιχεῖα*) und bildet eine Einheit (*συλλαβή*). Dann spricht er eine zweite Einheit, die gleichfalls aus vier, eine dritte, die aus zehn, und eine vierte, die aus zwölf Buchstaben besteht, d. h. die zweite Hälfte der Achtheit, die Zehnheit und die Zwölfheit. So sind es 30 *στοιχεῖα* in vier Gruppen, die zusammen *τὸ ὅλον ὄνομα* d. h. das Pleroma ausmachen. Jedes *στοιχεῖον* hat nun seine eigenen Zeichen (*γράμματα*), seinen eigenen *χαρακτήρ*, seine eigene *ἐκφώνησις*, sein eigenes *σχῆμα* und seine eigene *εἰκών*[71]). Keiner sieht oder erkennt die *μορφή* der Einheit, von der er ein *στοιχεῖον* ist, keiner den „Namen“ seines Nachbars[72]); jeder hält vielmehr das, was er hinausspricht, für den Namen des Ganzen (*τὸ ὅλον, τὸ πᾶν*). Und dieses Tönen hört nicht auf, ehe jeder bei seinem Sprechen bis zum letzten Zeichen (*γράμμα*) des letzten *στοιχεῖον* gekommen ist[73]). Die *ἀποκατάστασις τῶν ὅλων* aber wird dann sein, wenn alle in ihrem Tönen zum selben Zeichen und zum selben Aussprechen kommen. Dieses gemeinsame Sprechen hat schon jetzt sein Abbild im Amen der Gemeinde, dem Spiegelbild der künftigen Vollendung.

Setzen wir nun statt der *στοιχεῖα* die Äonen, statt der *συλλαβαί* oder Einheiten die Äonengruppen, statt des Tönens oder Hinaussprechens der einzelnen Äonen ihr *ὄνομα*, ihr eigentümliches Wesen, ihre Person, statt des *ὅλον* oder *πᾶν* oder des *ὅλον ὄνομα* das Pleroma, so ergibt sich zunächst wieder, daß jeder einzelne Äon trotz seiner eigenen ganz anderen Vorstellung nur eine besondere Erscheinungsform des ganzen Pleroma ist[74]) und daß es schließlich wirklich dahin kommen soll, daß alle Äonen nur noch eine Einheit sind, in der alle persönlichen Unterschiede aufhören und nur noch das eine alles umfassende göttliche Wesen da ist, alles Pneumatische wieder in ihm vereinigt, in die Gottheit auf-

genommen ist. Mit andern Worten: die Vollendung ist dann, wenn alles zum Anfang zurückkehrt, das Ureine wieder ist wie es war, der ἀνούσιος καὶ ἀγέννητος Αἰών.

So geschieht, was Origenes unzähligemal betont, was schon vor ihm im Judentum ein oft gehörter Grundsatz gewesen war, daß immer das Ende dem Anfang gleich sei, daß das Ende zum Anfang zurückkehre. Die anfängliche Stille tritt wieder ein: alles, was Geist ist, als ungeteilte Einheit, als die unermeßliche Fülle, die doch nicht mehr ins Einzelne auseinandergeht, sondern in sich selbst gesammelt und lebendig bleibt.

Nur eines wird dabei nicht offenbar: was mit dem Psychischen geschieht. Soll das schließlich aufhören oder bleibt es als ein zweites Reich neben dem Geist, nicht einheitlich, sondern seinem Wesen nach zerteilt? Darüber hören wir nichts. Das Interesse der valentinianischen Gnosis hängt schließlich doch nur am Geist. Dessen Geschichte von Pol zu Pol hat das System verfolgt.

5.

Nun wird es möglich sein, die Absicht der ganzen Dichtung, die Gedanken, die ihr zu Grunde liegen, einigermaßen festzustellen.

Zunächst ist deutlich, wie auf allen Stufen immer wieder dieselben Züge auftreten: eine Substanz oder Masse wird von einem höheren Wesen geboren und dann zu einem oder mehreren Einzelwesen geformt. So schon bei den Äonen[75]), dann aber vor allem bei den beiden Sophieen, bei den Engeln des Soter, bei den Gestalten der sichtbaren Welt, dem Demiurgen und seinen Engeln, den Dämonen, den Menschen. Ebenso zieht sich durch alle Stufen hindurch die Sehnsucht nach oben, zuletzt nach dem verborgenen Gott oder seinem Reich, und die Erfüllung dieser Sehnsucht in der μόρφωσις κατὰ γνῶσιν: so bei den Äonen, bei der unteren Sophia und schließlich bei den Pneumatikern.

Ein ähnlicher Schematismus liegt vor im Aufbau des Pleroma und in den Namen der Äonen. Die Äonen sind so geordnet:

Βυθός — *Σιγή* (*Ἔννοια*, *Χάρις*)
|
Νοῦς (*Μονογενής*) — *Ἀλήθεια*

} die obere Vierheit

} die obere Achtheit

Λόγος — *Ζωή*

Ἄνθρωπος — *Ἐκκλησία*

Χριστός — *Πνεῦμα ἅγιον*

Die Zehnheit.	Die Zwölfheit.
Βύθιος — *Μῖξις*	*Παράκλητος* — *Πίστις*
Ἀγήρατος — *Ἕνωσις*	*Πατρικός* — *Ἐλπίς*
Αὐτοφυής — *Ἡδονή*	*Μητρικός* — *Ἀγάπη*
Ἀκίνητος — *Σύγκρασις*	*Ἀείνους* — *Σύνεσις*
Μονογενής — *Μακαρία*	*Ἐκκλησιαστικός* — *Μακαριότης*
	Θελητός — *Σοφία*

Σωτήρ (*Ἰησοῦς*).

Daß nun die Äonengruppen der Vierheit, Achtheit usw. mit ihren Zahlen auf pythagoreische Spekulationen zurückgehen, die auch der außerchristlichen Mystik geläufig sind, darf ich als bekannt voraussetzen.

Für die Namen der acht obersten Äonen aber hat sich nach Irenäus Ptolemäus selbst auf den Prolog des Johannes berufen [76]. Allein wörtlich entstammen ihm nur die Namen *Χάρις* (als Nebenbezeichnung für die *Σιγή* oder *Ἔννοια*), *Μονογενής* und *Ἀλήθεια* und die Syzygie *Λόγος* und *Ζωή*. Für die übrigen ist offenbar nur nachträglich eine künstliche Begründung aus dem Prolog gewonnen worden. *Βυθός* und *Σιγή* sind bildliche Bezeichnungen für den verborgenen, verschlossenen und ruhenden Urgrund alles Seins, also den hellenistischen Gedanken der absoluten göttlichen Transzendenz. Und ebenso stammt *Νοῦς* aus der hellenistischen Philosophie und hellenistischen Mystik. Den Begriffen biblischer Herkunft, die dem johanneischen Prolog entnommen sind, wird also eine Syzygie vorgesetzt, die im Interesse der griechischen Transszendenz das Ganze noch um eine Stufe tiefer hinab- oder hinaufführen soll, als das katholische Christentum; und ihren Monogenes und Charis werden hellenische Parallelnamen beigegeben, die auch zum Teil der zeitgenössischen Mystik geläufig sind. Die Namen *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* aber stammen ohne Zweifel aus Eph. 5_{31} f.: Adam, der Mensch, und sein Weib als die Vorbilder Christi und der Kirche.

In der Zehnheit sind die männlichen Namen alle gleichgiltig: die vier ersten stellen nur Attribute des Geistes, der göttlichen Welt dar [77]; nur der letzte, wenn richtig überliefert, stammt wieder aus dem johanneischen Sprachkreis. Aber er hat keine Bedeutung; denn der *Μονογενής*, der im Lauf der Darstellung vorkommt, ist der erste dieses Namens, der mit dem Nus identisch ist. Ähnlich ist es bei den männlichen Namen der Zwölfheit, die nicht viel gemeinsamen Sinn zeigen, jedoch mit dem johanneischen *Παράκλητος* beginnen. Aber auch hier hat der johanneische Name keine praktische Bedeutung; denn wo er später vorkommt, ist es eine andere Gestalt, die diesen Namen trägt.

Dagegen sind die weiblichen Namen beider Gruppen mit Bedacht gewählt: die der Zehnheit scheinen mir aus dem Gedankenkreis des Brautgemachs und des *γάμος πνευματικός* zu stammen [78]. Die der Zwölfheit dagegen sind durchaus Tugenden mit dem Lohn der Seligkeit und weisen auf die paulinische Literatur [79]. Die Tugenden aber sind wohl nur darum gewählt, weil sie die Genossinnen der Sophia werden sollten, die aus der Weisheit Salomos

kommend, die Rolle des griechischen *λόγος* oder *πνεῦμα* übernimmt und hier als letzter der 30 Äonen den Mittelpunkt des weiteren Dramas bilden soll.

Der ganze Aufbau des Systems, zuletzt auch die weiblichen Namen der Zehnheit zeigen nun vor allem, wie viel Gewicht auf den Gedanken der Syzygie fällt [80]). Das Pleroma beruht auf ihm; auch der letzte aller Äonen, der Soter, bekommt zum Schluß seine Gattin, die untere Sophia; und alle Gnostiker, die auf Erden mit den psychischen Menschen in einer Syzygie zusammengespannt waren, werden im Pleroma mit den Engeln vermählt, denen sie bestimmt waren.

Was ist nun hier das treibende Motiv? Man hat gesagt, ein Versuch, die Gnosis in ihre Einzelelemente zu zerlegen, müsse füglich im Himmel anfangen, nicht unten auf Erden [81]). Und so hat denn auch Bousset die Meinung ausgesprochen, daß der Erlösungsmythus des valentinianischen Systems ursprünglich nichts mit Jesus zu tun gehabt habe, daß vielmehr in seinem Zentrum ein heidnischer Mythus gestanden habe, der von der Hochzeit zweier Götter, des Soter und der Sophia, gehandelt habe, und daß in diesem Mythus die Gnostiker das Urbild und Vorbild der von ihnen erhofften Vereinigung ihres höheren unsterblichen Wesens mit himmlischen Geistermächten gefunden hätten [82]). Ich möchte diesen Weg nicht einschlagen, meine vielmehr, das Verständnis der Gnosis und darum auch das ihrer himmlischen Welt könne nur von unsrer Welt, d. h. vor allem vom Menschen ausgehen. So finde ich denn auch das Motiv für die Stellung dieses Gedankens der Syzygie in der Vermählung des Gnostikers mit der Gottheit, also eben in seiner Erlösung. Der ganze Oberbau, alles, was sich im Pleroma zuträgt, erscheint mir nur als ein Widerschein dessen, was sich am Gnostiker vollzieht, eine Projektion aus der Welt des Menschen in die der Äonen, so freilich, daß dabei dann noch weitere Ziele verfolgt werden [83]).

In der Tat ist ja der Glaube an die Vermählung der Gottheit mit der Seele neuerdings mit voller Deutlichkeit als weitverbreitete Form heidnischer Mystik erkannt worden [84]). Was ursprünglich ganz roh und massiv gedacht war, wird vergeistigt und so auch in der Sphäre der höchsten und innerlichsten Mystik brauchbar, so daß es bald auch in die christlich-kirchliche übernommen wurde und in ihr geblieben ist bis auf den heutigen Tag.

Indessen dient diese Syzygie des Gnostikers mit den pleromatischen Geistern nicht so sehr, mindestens nicht allein dazu, daß in ihr der Mensch die Gemeinschaft mit Gott gefühlsmäßig

erfahre. Vielmehr erscheint das Göttliche in erster Linie als die Macht, die das Menschliche in seine höhere Natur umschafft, als das *εἶδος*, das die *ὕλη* in einen vollkommeneren Zustand überführt; der Ausdruck *μορφοῦν κατὰ γνῶσιν* drückt das bezeichnend aus. Und daß sich nun dieses *μορφοῦν* auch dem Ausdruck nach bei der Achamoth [85]), der Sache nach auch bei den Äonen wiederholt [86]), ist der beste Beweis, wie hier eben Übertragungen aus der menschlichen Sphäre in die göttliche vorliegen.

In welchem Maß in der valentinianischen Gnosis für die Geschichte der oberen Welt die religiösen Vorgänge der unteren das Vorbild sind, tritt auch darin recht deutlich hervor, daß, nachdem die Äonen zu der vollen Höhe ihres Wesens geführt sind, alle einander vollkommen gleich werden [87]). Das hat ja doch für die Äonen an sich keinen Sinn, wohl aber in der Welt der kreatürlichen Geister, und in der Tat wird hier einmal ausdrücklich gesagt, daß das Ziel ihrer Entwicklung sei, daß alle Gerechten gleich würden [88]). So hat ja auch Origenes die Geschichte der geschaffenen Geister in jeder Welt endigen lassen mit der vollen Gleichheit, mit der sie begonnen hatte.

Dasselbe Ergebnis gewinnt man, wenn man beachtet, wie wenig im Grunde die komplizierte Welt des Pleroma für die Erlösung zu bedeuten hat. Was sind denn die festen und wirksamen Gestalten des Dramas? Doch nur der verborgene Gott als der Ausgangspunkt und das Ziel aller Entwicklung, dazu der Soter-Jesus mit der Sophia und der Demiurg mit seinen Engeln. Alle andern Gestalten sind im Grunde lediglich Füllsel. Es mögen in ihnen ebenso wie in ihren Gruppenzahlen mancherlei ältere, ja uralte Überlieferungen fortleben. Aber Hauptstücke dieser vornehmen Gnosis sind sie nicht; auch in den sakramentalen Formeln sind wiederum nur dieselben Namen vertreten [89]).

Dennoch sind auch jene überweltlichen Gestalten bis herab zur Achamoth natürlich nicht ganz zwecklos.

Einmal weisen uns die Auszüge des Irenäus selbst den Weg. Was außerhalb des Pleroma ist und geschieht, soll ein Abbild der oberen Welt, ihrer Gestalten und Vorgänge sein: die Achamoth von ihrer Mutter, der Demiurg vom höchsten Gott, die Kirche der Gnostiker von dem Äon *Ἐκκλησία*, das Sakrament des Brautgemachs von den Syzygieen des Pleroma, das der „Erlösungstaufe" von der Taufe, die die Engel empfangen haben u. s. f. [90]). Aber das ist ein Motiv aller Mystik. Im Neuplatonismus wie im Mittelalter wird das Sichtbare und Menschliche zum Gleichnis des Unsichtbaren und Göttlichen, die irdischen Vorgänge zu Spiegel-

bildern der ewigen Wahrheiten oder Kräfte. Darin gewinnt das Vergängliche die Bedeutung, daß sich an ihr jeder Zeit die Andacht entwickeln, zur Gottheit erheben kann. Darin gewinnen auch die religiösen Erlebnisse ihren sicheren Grund und ewigen Wert. Wenn also auch in Wirklichkeit die Vorgänge der oberen Welt nach dem Bild gestaltet sind, das die untere und ihre tiefsten Erfahrungen bieten, so weiß doch die religiöse Technik das Verhältnis umzukehren und daraus ein wertvolles Motiv der Erbauung zu schaffen: in allen Sphären der oberen und mittleren Welt gelten dieselben Ziele, walten dieselben Gesetze und Kräfte wie in unsrer Menschenwelt, und überall ist das schon wirklich, was sich an uns erst vollziehen soll!

6.

Indessen ist im Aufbau des Pleroma doch auch ein spezifisch theologisches Interesse wahrzunehmen[91]). Der Ausgangspunkt war streng einheitlich: der Urvater, der alles Sein in sich schloß und alles, was geworden ist, aus sich ausströmen und sich weiter entfalten ließ, das vollkommenste Sein, unermeßlich und unfaßbar[92]). Dann allmählich sein Aufschluß nach außen und abwärts, erst langsam bis zur Grenze der oberen Achtheit; von da an ein stärkerer Abstand, aber immer noch innerhalb des Pleroma. Erst mit der Geschichte der Sophia beginnt die scharfe Wendung nach abwärts aus dem Pleroma hinaus in das κένωμα.

Die obere Achtheit hat sich also noch ein starkes Maß von Gleichheit bewahrt: sie ist die Aristokratie des Pleroma. Immerhin ist auch in ihr der Abstieg deutlich. Wenn der Bythus als Urvater und Uranfang bezeichnet worden war, so heißt der Nus nur noch Vater und Anfang des Pleroma[93]) und die obere Vierheit zusammen seine Wurzel. Aber auch der Logos hat noch Anteil an dem Vaternamen: er heißt der Vater von allem, was nach ihm kommt, der Anfang und der Gestalter des ganzen Pleroma, d. h. natürlich nur des Teils, der unterhalb seiner beginnt[94]). Dem Anthropos, der letzten Gestalt der Achtheit, aber wird der Vatername nicht mehr beigelegt. Immerhin heißt auch die ganze Achtheit Wurzel und Substanz des Pleroma. Nach ihr folgen dann die Nachgeborenen. So spiegelt sich in dem allem die Absicht, die Einheit auch in der Entfaltung festzuhalten und den Abstieg von der Einheit zur Mannigfaltigkeit, von der Vollkommenheit zum Endlichen möglichst langsam zu nehmen.

Dabei ist noch etwas anderes zu beobachten: die Äonenpaare dieser oberen Achtheit erscheinen so eng verbunden, daß hier eine

Unsicherheit in der Schule entstehen konnte: der Urvater erscheint bald als Gatte der Sige, bald als übergeschlechtlich, und die männlichen Gestalten werden gelegentlich auch einfach als mannweiblich bezeichnet: sie schließen ihre weibliche Ergänzung gleichsam als einen Teil ihrer selbst in sich [95]). Auch das aber ist ein Vorzug der obersten Schicht: nachher lösen sich die Geschlechter deutlich von einander.

Endlich aber werden Vierheit und Achtheit jede in sich so eng zusammengenommen, daß sie wieder wie einheitliche, persönliche Gestalten erscheinen. Einigermaßen deutlich wird das freilich nur bei Markus: da heißt die Vierheit als ganze „Mutter des Pleroma" und die Ogdoas „Mutter der 30 Äonen" [96]). Es ist eine ähnliche Erscheinung, wie wenn später in der kirchlichen Trinitätslehre Einheit und Dreiheit zusammengeschlossen werden: die eine Substanz und an ihr drei Personen, nur daß in der Gnosis offenbar ein anderes Motiv obwaltet, nämlich der Wunsch, den Übergang von der Einheit des göttlichen Wesens zur Vielheit, die eigentlich eine Erscheinung der Welt ist, möglichst sachte zu machen. Auch dieser Zug wiederholt sich in den späteren Äonenreihen nicht mehr.

Wenn so im Aufbau des Pleroma die Absicht deutlich geworden ist, die Brücke vom unendlichen Gott zur Welt zu schlagen, so setzt sie sich auch im weiteren unverkennbar fort: erst jene Bewegung, die leicht und unmerklich in den oberen Regionen beginnt, an der Grenze des Pleroma aber das Gepräge des *πάθος* annimmt, das künftig die Welt vom Pleroma scheidet; die untere Sophia noch über der Welt, aber außerhalb des Pleroma, noch pneumatisch, aber schon im abgeschwächten Sinn und zugleich behaftet mit den Elementen des Psychischen und Hylischen, aus denen die untere Welt mit ihrem Bildner, dem Demiurgen, werden kann, also von oben herab Glied an Glied, auch stofflich immer entfernter vom höchsten Gott, immer tiefer, das pneumatische Wesen erst getrübt, dann in niederere Substanzen übergehend und vergröbert, das phantastische Urbild der späteren Welterklärung des Neuplatonismus. Die Wirkung dieses Triebs des schrittweisen Übergangs wird auch darin zu erkennen sein, daß in der ersten Form des Systems die Unterscheidung der beiden Sophieen gefehlt hatte: offenbar erschien den Späteren der Schritt zu groß, daß von einem Äon unmittelbar auch die psychische und hylische Substanz stammen sollte.

Dazu kommt nun aber ein weiteres Motiv für diesen stufenförmigen Aufbau. Längst ist als ein Hauptzug in der Religiosität der Gnosis erkannt worden, daß die Seele, aus der Sphäre des

Göttlichen durch die verschiedenen Schichten der Welt herabgekommen, auf demselben Weg wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren solle [97]). So stammt das pneumatische σπέρμα zuletzt aus dem Urvater, ist von ihm wie alles Pneumatische in den Äonen das Pleroma hinuntergestiegen, durch die Sophia in die Welt eingegangen, mit dem Psychischen und Hylischen verbunden worden und muß nun sich vom Hylischen wieder ganz befreien, mit dem Psychischen sich zwar zeitenweise verbinden, um darin gebildet und zur Reife gestaltet zu werden, dann aber mit ihm durch die Schichten der unteren Welt bis zu seiner eigentlichen Mutter, der unteren Sophia, emporsteigen und von ihr schließlich ins Pleroma mitgeführt werden.

Endlich aber hat jener Aufbau auch noch eine religionsgeschichtliche Bedeutung. Vom Heidentum ist im valentinianischen System nicht ausdrücklich die Rede, auch vom Judentum nicht. Aber es nimmt dazu sicher dieselbe Stellung ein wie die andern gnostischen Kreise: die Religionen sind nicht verschieden durch die Verschiedenheit ihrer Gottesvorstellung, sondern durch die ihrer Gottheit. Das Heidentum ist jedenfalls die Religion der Geister der Luft oder auch der Archonten und Geister des Demiurgen, das Judentum aber die des Demiurgen selbst [98]). Das gemeine Christentum dringt bis zur Sophia empor, das gnostische aber bis ins Pleroma, in das Gebiet, das allen Wesen außerhalb des Pleroma oder wenigstens unterhalb der Sophia - Achamoth verborgen geblieben ist [99]). Das ist ja das, was die Gnosis neu bringt: sie setzt jenseits der Sphäre, die das Christentum der Großkirche kannte, noch eine neue an, die dessen Grenze überragt und erst das eigentliche Land Gottes ist.

So sind in diesem System metaphysische und kosmologische, religiöse und mythologische Motive verschmolzen und konnten es werden, weil alles, was im Bewußtsein vorgeht, zugleich ein Geschehen in der Welt ist und weil überall — draußen und drinnen — derselbe Zug wirksam ist, die stufenweise Bewegung von oben nach unten und von unten nach oben.

7.

Eine ausdrückliche Darlegung der letzten religiösen Ziele findet sich in dem valentinianischen System nicht. Aber auch sie lassen sich doch aus seiner ganzen Entwicklung deutlich erkennen.

Vor allem ist schon der Anfangs- und Endpunkt bedeutsam genug. Haben wir als Endpunkt des Systems anzunehmen, was Irenäus und seine Quelle — mit Einschluß der Auszüge aus Theodot

in ihren § 43—65 — berichten, so ist das Ziel die Vereinigung alles Pneumatischen im Pleroma und zwar so, daß das persönliche Dasein der Gnostiker unterginge in der Einheit der gnostischen Kirche. Ist der Endpunkt aber der, der bei Markus hervortritt, so gehen auch die Äonen wieder in das unendliche Wesen des Vaters zurück und ist nur noch die unterschiedslose Gottheit. So oder so erscheint also als das letzte Ziel des Gnostikers nicht die persönliche Vollendung, sondern das volle Aufgehen in der pneumatischen Welt. Auch die Persönlichkeit muß verschwinden als die Schranke, die immer wieder von ihr scheidet; ganz in ihr zu zerfließen, ganz von ihr verschlungen zu werden, ist das Letzte und Höchste.

Es ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten immer wieder mit vollem Recht betont worden, daß die Gnosis nicht begriffliche Erkenntnis, sondern Mystik sei. Hier auf dieser höchsten Stufe ihrer Geschichte ist das besonders deutlich. Sie ist nicht nur den Menschen gegeben. Sie ist überall, wo göttliches Wesen ist: ja man könnte sagen, sie sei das göttliche Wesen selbst [100]). Sie beginnt in der obersten Region des Pleroma und setzt sich von da durch alle seine Schichten fort bis in die Welt der gnostischen Menschen. Der Nus oder Monogenes kann den Vater unmittelbar erkennen, schauen und genießen; die andern Äonen können es nur durch ihn. Aber schon bei ihnen muß erst eine Bewegung angefacht, die Sehnsucht nach dem Vater erweckt werden. Ganz so ist es auch bei der unteren Sophia: sie muß erst ihren Zustand außerhalb des Pleroma schmerzlich empfinden und sich nun dahin sehnen, nachdem sie durch die vorübergehende Gegenwart des Christus einen Duft seines unsterblichen Lebens empfunden hatte. Erst dann kann sie gnostisch gestaltet werden [101]). Und so wird es denn auch bei den Menschen sein. Sie tragen diese Sehnsucht schon dadurch in sich, daß sie den Samen der oberen Welt mitbekommen haben, der nun wie ein angeborener Trieb in ihnen wirkt, bis er im Sakrament der Erlösung seine volle Entfaltung gewinnt und zum Besitz und Genuß des höchsten Gottes wird.

Was aber die Gnosis ihrem Inhalt nach ist, das zeigt sich wieder vor allem an den Äonen und der unteren Sophia: immer ist es die Stillung des Verlangens nach dem Urvater, nach dem Schauen seiner unermeßlichen Größe als der Quelle und Wurzel des eigenen Daseins und des Alls d. h. des Pleroma [102]). Es zeigt sich nicht minder am Gegensatz des Demiurgen, der aus der psychischen Masse entstanden, weder seine Mutter, die untere Sophia, noch das was über ihr ist, kennt und darum von der göttlichen

Welt abgeschnitten erscheint [103]). So ist es auch bei den gnostischen Menschen wie bei den Äonen. So lange sie gnostisch noch nicht gestaltet, also tatsächlich noch den Psychikern gleich sind, sind sie an die untere Welt gebunden, sehen über den Demiurgen nicht hinaus. Die gnostische Formung aber beflügelt sie, sich in die Höhe zu schwingen und schließlich die wahre unendliche Gottheit zu schauen.

Für dieses Schauen ist das Bruchstück eines Psalms Valentins selbst das lebendige Zeugnis. Da sieht er in den beiden ersten Zeilen im Geist alles aus dem Äther des göttlichen Ursprungs herabschweben, aus seinem Mutterschoß die Früchte emporsteigen, also alles Sein unmittelbar aus ihm stammen. In den mittleren aber sieht er die Stufen, in denen das alles sich entfaltet: das „Fleisch" aus der „Seele", die Seele aus der „Luft", die Luft aus dem Äther. So schaut er das All als die eine göttliche Offenbarung, als die Entfaltung der göttlichen Überfülle im unmittelbaren Zusammenhang mit ihr, wendet sich den Stufen des Gewordenen zu und kehrt von ihnen in den beiden letzten Zeilen wieder zum Urgrund zurück, in dem alles beschlossen war [104]).

Das ist nur ein kurzes Bruchstück. Man wird wohl vermuten dürfen, daß der Psalm dieses Zerlegen und Zusammenschauen weiter ausgeführt habe. Und das „System" hat nun eben die Aufgabe, die Glieder und Stufen zu bestimmen und zusammenzufügen und so die anschaulichen Mittel zu bieten, um Gott in der Welt, die Welt in Gott und so in ihm die selige Erhebung und Ruhe zu finden. Das ist also hier Gnosis: Sehnsucht nach der Vereinigung mit der Gottheit und das Glück, sie zu besitzen. Sie ist darum dasselbe wie der Lobpreis Gottes, die höchste mystische Gottesliebe [105]), Erlösung von den unteren Mächten der Welt ebenso wie von der Unrast des eigenen Wesens, aus dem Umhergeworfenwerden von den πάθη, den entgegengesetzten Erregungen und Störungen. Sie ist die Einheit und Stille der Seele in Gott [106]).

Von da aus aber eröffnet sich noch einmal ein Blick auf die Gesamtanlage des Systems, die Verbindung höchster Jenseitigkeit mit der lebendigen Gegenwart des Göttlichen und seines letzten Quells, des Urvaters, des vollkommensten Monismus mit ausgesprochenem Dualismus zwischen Gott und der Welt, die doch aus ihm hervorgegangen ist. Diese Verbindung bezeichnet ja die ganze späte griechische Philosophie mit ihrer Spitze im Neuplatonismus, und die valentinianische Gnosis ist nur eine Erscheinung in ihrer Entwicklung. Man wird aber auch hier die letzten Motive ihrer Anlage nicht in metaphysischen Grundsätzen, sondern in Bedürf-

nissen des geistigen, insbesondere des religiösen Lebens zu suchen haben: die äußere Natur des Menschen, die ein Teil der materiellen Welt ist, und seine seelische Innenwelt treten für das Bewußtsein immer schärfer auseinander, und das Interesse haftet immer stärker an dieser Innenwelt. Seele und Leib und damit die beiden Mächte, denen sie zugehören, die untere und die göttliche Welt, treten weiter und weiter auseinander. Je schwerer man den Druck der πάϑη, der natürlichen Triebe und Kräfte empfindet, je mächtiger die Sehnsucht nach Freiheit von ihnen wird, um so unentrinnbarer erscheint die Knechtschaft, in der man unter ihnen seufzt, um so ferner erscheint das Göttliche und seine Welt. Und doch kann man von ihr nicht verlassen, nicht abgeschnitten sein. Das Göttliche selbst, das man in sich fühlt, ist ja der Beweis dafür. Es muß eine Brücke geben, auf der es herabgekommen ist und auf der man wieder zu ihm emporsteigen kann. Die Verbindung ist schwierig. Unendliche Zwischenstufen sind zu durchschreiten, unendliche Hindernisse — die Zwischengewalten der verschiedenen Schichten — zu überwinden. Aber schließlich hilft die Offenbarung der Gottheit selbst, helfen die Gnadenmittel, die sie erschließt, und hilft die Askese, die die Natur überwindet, reinigt und befreit.

Und nun tritt das Wunderbare ein, daß von dieser Höhe der Verbindung mit Gott auch das Leben in der Welt anders erscheint. Es ist nicht mehr das Gefühl des Zwiespalts und zermalmenden Drucks, sondern die Welt erscheint nun als die unumgängliche Stätte der Erziehung und Zurüstung der Seele für ihre Freiheit. Ja auch nach der äußeren Seite ihres Gangs wird sie helle und freundlich. Wiederum wird das nicht so dargestellt, als ob nur die Seele selbst anders geworden wäre, eine andere Stellung zur Welt und ihrer unbarmherzigen Gesetzlichkeit gewonnen hätte; sondern die objektiven Mächte der Religion selbst haben sich gewandelt, die unteren Zwischengewalten haben ihre Macht über den Gnostiker verloren: sie können nicht mehr ihn fassen oder ihm den Weg zu Gott versperren [107]). Und der Demiurg hat seit der Erscheinung des Soter von ihm alles gelernt, sich freudig ganz in seinen Dienst gestellt und die Fürsorge für die Kirche übernommen [108]). Im Soter-Christus, der die Erkenntnis des Vaters gebracht und die obere Welt erschlossen hat, ist auch die untere anders geworden.

8.

So hat man also das „System“ als einen dichterischen Mythus bezeichnet, als eine Parallele zu den philosophischen Mythen Platos [109]).

Freilich welch andere Welt! Bei Plato alles bekannte Gestalten der Mythologie oder des wundervoll verklärten täglichen Lebens, klar und anschaulich, der lebendige Ausdruck dessen, was er philosophisch sagen will; die dichterische Einkleidung nicht „erborgter Schmuck“, der für die philosophischen Gedanken mühsam gesucht werden müßte, sondern „aus innerem Drang sich in freiwilligen Rythmus ergießend, sich in der Dichtung wie in ihrer natürlichen und angeborenen Form bewegend“ [110]). Hier ist wirklich „schöpferische Phantasie“, der Ausdruck einer tiefen inneren Erregung, die wie etwa im Phädrus das, was der Seele in ihrem Kampf mit den niederen Regionen widerfährt, unmittelbar lebendig im Bilde sieht.

Im valentinianischen System dagegen erscheint die Phantasie wie gebunden, schematisch unfrei, der Stoff verzerrt in das Phantastische, ohne Anschaulichkeit. Man kann sich nichts unbildlicheres denken, als z. B. die Rolle des Horos, der Zaun und Person zugleich ist, oder als die des Christus, der sich über den Horos hinüber erstreckt, die Sophia formt und sich dann wieder zusammen- oder zurückzieht. Niemals bewegt man sich einfach im Bild: immer drängen sich begriffliche Vorstellungen, wie etwa bei der Syzygie die des εἶδος und der ὕλη dazwischen. Und wo konkrete Gebilde sein sollen, bleiben sie schließlich doch in der nüchternen philosophischen Welt stecken. Die Äonen sollen lebende Wesen höchster geistiger Art darstellen; aber wie sie fast durchweg Namen abstrakter Begriffe tragen, so sind sie schließlich auch nur Schemen, Affektionen der unendlichen geistigen Substanz. Und nicht anders ist es mit dem, was aus der Sophia geboren ist: es ist πάθος und zugleich unförmige Masse, aus der schließlich die Welt geformt wird. In der ganzen Dichtung ist im Grund kein wirklich poetischer Gedanke, als das stürmische Verlangen der beiden Sophieen und etwa der Einzug der unteren Sophia mit den gnostischen „Menschen“ in das Pleroma zu ihrem Hochzeitsfest. Aber jene Leidenschaft wird sofort wieder verzerrt durch die Schilderung ihrer Wirkungen. Und bei dem Einzug in das Pleroma haben wir nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß daß Original über die nüchterne Feststellung der Tatsache hinausgegangen wäre [111]). Kurz überall nicht der Flug der Phantasie, sondern berechnetes Erzeugnis der Studierstube.

Allein man darf eben die beiden Erscheinungen nicht unmittelbar mit einander vergleichen. Valentin und seine Schule liegen nicht einfach in der Fortsetzung der Geschichte seit Plato. Ihre Vorfahren sind die Erzeugnisse orientalischer Phantastik, insbesondere der älteren Gnosis. Und da ist doch ein gewaltiger Abstand. Schon die Namen der Äonen und der Gestalten der unteren Welt sind hellenisiert, nicht minder aber auch ihr ganzes Wesen. Sie sind alle in den Dienst griechischer Gedanken und Bedürfnisse gestellt. Während die älteren „Systeme" nur eine mythologische Theogonie und Kosmogonie gegeben und dazu etwa Judentum und Christentum darein eingefügt hatten, wird in der valentinischen Schule das ganze geistig religiöse Interesse hineingewoben, so daß es auf jeder Stufe der Entwicklung hervortritt. Das ganze System von Anfang bis Ende ist ja im Grunde nichts als die Geschichte des Geistes, seiner Entfaltung, seiner Sehnsucht und deren Erfüllung. Das ist schon begonnen bei Basilides; aber bei Valentin hat es noch eine ganz andere Höhe erreicht.

So wird man hier erinnert an die Wandlung, die etwa die altägyptische religiöse Kunst unter den Händen griechischer Künstler durchgemacht hat, wie das Starre und Unbeholfene befreit und belebt wird, das Häßliche verschwindet, die unförmlichen Attribute des Schmucks zierlich und gefällig werden und überall trotz des deutlichen Zusammenhangs mit dem Alteinheimischen doch griechische Form und Schönheit der ungefügen Masse Herr zu werden beginnen [112]). Valentin und seine bedeutenden Schüler zeigen diesen Einfluß des griechischen Geistes freilich in viel größerem Umfang in den Bruchstücken ihrer sonst verlorenen und philosophischen Schriften. Aber auch in ihrem System ist noch ein wirklicher Hauch davon zu spüren.

Amerkungen zu IV.

Zur Einleitung.

1) Zur Orientierung verweise ich auf G. Heinrici, Die valentinianische Gnosis und die h. Schrift 1871, A. Lipsius, Valentin und seine Schule (Jahrb. für prot. Theol. 13, 585 ff. 1887), E. Preuschen, Valentinus, Gnostiker und seine Schule (Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche³ 20, 395 ff.), die Bemerkungen von Ed. Schwartz in den Nachrichten von der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1908 S. 127—138, Eug. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses Bd. 27. 1913. 2) Ausgabe von P. Wendland 1916. 3) So auch Ed. Schwartz a. a. O. 4) So schon Lipsius a. a. O. S. 601. Dazu O. Dibelius, Studien zur Geschichte der Valentinianer (Zeitschr. für die NTl. Wissenschaft 9, 230 ff. 1908). Über seine Ansicht s. auch de Faye a. a. O. S. 236 f. Anm. 5) So

wie C. Schmidt es für seine Darstellung der Barbelognostiker nachweist. Vgl. seine Abhandlungen in den S.-B. der Kgl. Preuß. Akad. d. W. Berlin 1896, 2, 839 ff. und in Philothesia, Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag dargebracht 1907 S. 315 ff. 6) Ich erinnere nur an Iren. 1, 4 1 (S. 33 10 ff.), wo der Ursprung des Namens Jao erzählt wird, ohne daß irgendwie seine weitere Bedeutung klar würde. — Schmidt, Philothesia S. 336 hebt hervor, wie Irenäus aus der Quelle, die nun wieder vollkommen erschlossen ist, die tiefer liegenden Gedanken alle übergangen habe, und betont dazu, daß das von seiner Darstellung der valentinianischen Lehren noch mehr gelte. Die Kenntnis der gnostischen Ideenwelt werde uns daher verhüllt sein, so lange nicht die Originalquellen selbst uns zur Verfügung stehen. Das ist ganz richtig. Aber den Versuch, mit dem vorhandenen Quellenstoff einen kleinen Schritt weiter zu kommen, wird man immerhin wagen dürfen.

1.

7) Iren. 1, 1 3 (S. 11 10): *τοῦτο τὸ ἀόρατον καὶ πνευματικὸν κατ' αὐτοὺς Πλήρωμα.* 8) Die *ἡσυχία* ist betont 1, 1 1 (S. 8 7) vom *Βυθός*: *ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ.* 1, 2 1 (S. 13 14): *καὶ οἱ μὲν λοιποὶ ὁμοίως Αἰῶνες ἡσυχῇ πως ἐπεπόθουν* usw. Dazu der Gegensatz *πάθος*: 1, 2 2 (S. 14 3). Ebenso in der Darstellung der *Ἔνιοι* 1, 2 6 (S. 22 4): *τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν* und (22 10) *ἀναπαυσάμενα τελέως* gegen die *πάθη* (1, 2 3 f. [S. 17 3. 19 4. 20 1]) der *λύπη* usw. 9) Vgl. 1, 2 1 (S. 13 4 ff.): *πόθος ζητήσεως* und S. 13 14 vgl. Anm. 8 10) Das ist doch wohl gemeint mit den Worten: [*πάθος*] *ὃ ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν Νοῦν καὶ τὴν Ἀλήθειαν, ἀπέσκηψε δὲ εἰς τοῦτον τὸν παρατραπέντα* (1, 2 2 S. 14 4). Auch hier ist das *πάθος* eine *ζήτησις τοῦ πατρός* (S. 15 2). 11) Irenäus hat neben der im Text ausgeführten noch eine zweite Darstellung dessen, was mit der Sophia geschehen ist. Er führt sie mit den Worten ein: *Ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὕτως τὸ πάθος τῆς Σοφίας καὶ τὴν ἐπιστροφὴν μυθολογοῦσιν* (S. 16 5). Sie unterscheidet sich nicht nur in der Darstellung des Vorgangs, vor allem des Inhaltes des *πάθος*, sondern auch in der des Wesens des Vaters und in der Erscheinung des Horos: der Vater ist übergeschlechtlich, und der Horos entsteht erst jetzt. Diese zweite Fassung erscheint etwas näher ausgeführt auch bei Hippolyt 6, 30 6—8 (S. 157 22 ff.). Die erste, die ich mit Lipsius S. 602 f. A nenne und die offenbar die weitere Darstellung bei Irenäus beherrscht, führt alles auf den Erkenntnisdrang der Sophia zurück, die zweite (B), hat ein ganz anderes Motiv. Die Sophia will nach dem Vorbild des Vaters, ohne ihren Gatten, aus sich allein etwas hervorbringen. Aber da sie eben nicht, wie der Vater ungeworden ist, bringt sie es nur zu einer gestaltlosen Frucht, weil das gestaltende männliche Prinzip fehlt. Und nun erzeugt deren Anblick in ihr die *πάθη* des Schmerzes, der Furcht, des Entsetzens und der Ratlosigkeit. Daraufhin wendet sie sich zum Vater und fleht ihn um Hilfe an. Der Vater aber läßt nun erst den Horos hervorgehen, der dann die Sophia reinigt, befestigt und ihrem Gatten zurückgibt. — Auch in der nun folgenden Szene setzt sich dann der Unterschied fort. Während nach A der Ausgang der gewesen war, daß die Äonen durch den neu entstandenen Christus überzeugt wurden, daß sie den Vater nur durch den Nus (Monogenes) erkennen können, werden sie in B davon überzeugt, daß sie immer nur paarweise bestehen und wahrhaftes Sein hervorbringen können. (1, 2 5 S. 21 4 ff.). Zu dieser schon zur Zeit der altlateinischen Übersetzung verdorbenen Stelle s. jetzt Holls Vorschläge bei Epiphanius 1, 405 5. Die beiden Motive bei der Entstehung des *πάθος* der Sophia setzen sich hier fort, das erste in den Worten *ἀναγορεῦσαί τε — διὰ*

μόνον τοῦ Μονογενοῦς γινώσκεται, das zweite in διδάξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν. — In den Worten ὁ δὴ υἱός ἐστιν kann der υἱός nur der Μονογενής sein, wie ja auch 1, 5 1 S. 43 3 der μονογενὴς υἱός steht. Vgl. auch Exc. ex Theod. § 7 3.) Nimmt man mit Lipsius u. a. an, daß Irenäus in den beiden Darstellungen zwei verschiedenen Quellen gefolgt sei, so wird man die Frage aufwerfen müssen, wie weit B reichte. Ich kann mich nicht überzeugen, daß, wie Lipsius meint, der Satz Διὰ δὲ τοῦ Ὅρου τούτου φασὶ κεκαθάρθαι καὶ ἐστηρίχθαι τὴν Σοφίαν καὶ ἀποκατασταθῆναι τῇ συζυγίᾳ wieder zu A gehörte. B enthielte in diesem Fall kein Wort darüber, was denn nun der Vater mit der Erzeugung des Horos gewollt hätte. Auch weist die Rückgabe der Sophia an ihren Gatten viel eher auf B. Allerdings muß, wenn Irenäus die beiden Legenden nicht durcheinander geworfen hat, auch für A angenommen werden, daß eine zeitweilige Lösung der Syzygie stattgefunden habe: auch in ihr heißt es, ihr πάθος sei entstanden ἄνευ τῆς ἐπιπλοκῆς τοῦ συζύγου (S. 14 3), und es wird auch nachher, da gewiß wieder die Hauptquelle eingetreten ist, hervorgehoben, ihre Frucht sei ἄμορφος, ἀνείδεος, ἀσθενὴς καὶ θῆλυς gewesen, διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν (1, 2 5 S. 20 4. Vgl. mit 1, 4 1 S. 32 2 f.). Denn der Sinn dieser letzten Worte ist eben, daß der gestaltende männliche Anteil gefehlt habe, daß die Frucht nur so gewesen sei, οἵαν φύσιν εἶχε θήλεια τεκεῖν (1, 2 3 S. 16 7 in B). Vgl. Hippolyt 6, 30 8 (S. 158 7 ff.): ἐν δὲ τοῖς γεννητοῖς τὸ μὲν θῆλύ ἐστιν οὐσίας προβλητικόν, τὸ δὲ ἄρρεν μορφωτικὸν τῆς ὑπὸ τοῦ θήλεως προβαλλομένης οὐσίας. Zur συζυγία und ihrer Notwendigkeit für Hervorbringungen der Äonen vgl. auch Exc. ex Theod. § 32 1. Den Wortlaut s. in I, 1 Πλήρωμα und πληρώματα S. 179. Dann ergibt sich aber wohl, daß der Name Ἐνθύμησις nur der Darstellung A angehört und ihr auch allein entspricht: sie ist ein übermächtiger und darum mit πάθος behafteter Drang nach einer Gnosis, die den unteren Äonen verschlossen ist, die φυσικὴ Αἰῶνος ὁρμή (1, 2 4 S. 20 4), wie denn auch in den Exc. ex Theod. ἐνθύμησις und γνῶσις nahe zusammengehören. Vgl. § 7 1: Ἄγνωστος οὖν ὁ Πατὴρ ὢν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς Αἰῶσι, καὶ διὰ τῆς ἐνθυμήσεως τῆς ἑαυτοῦ, ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκώς, πνεῦμα γνώσεως οὔσης ἐν γνώσει προέβαλε τὸν Μονογενῆ. Γέγονεν οὖν καὶ ὁ ἀπὸ γνώσεως, τουτέστι τῆς πατρικῆς ἐνθυμήσεως, προελθὼν γνῶσις, τουτέστιν ὁ υἱός, ὅτι δι' υἱοῦ ὁ πατὴρ ἐγνώσθη, und § 16, wo es von den Valentinianern heißt, sie hätten die Taube bei der Taufe Jesu als das πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ Πατρός gefaßt. Dagegen kommt das Wort in der Darstellung der Valentinianer bei Hippolyt bezeichnender Weise nicht vor. Auch der Grund, warum die Frucht der Sophia mit dem Pathos aus dem Pleroma hinaus muß, erscheint nun in den beiden Berichten natürlich verschieden: in A hat offenbar einfach das πάθος keinen Platz im Pleroma; in B bei Hippolyt 6, 31 1—4 (S. 158 15 ff.) ist es das Entsetzen der Äonen vor dem γέννημα oder ἔκτρωμα der Sophia und die Furcht, auch ihre γεννήματα könnten ἄμορφα καὶ ἀτελῆ werden und so die φθορά in das Reich der Äonen eindringen. Darum müssen der Christus und der h. Geist das ἔκτρωμα aus dem Pleroma schaffen, ἵνα μὴ βλέποντες αὐτὸ ταράσσωνται usw. Andrerseits ist freilich möglich, daß auch in der ursprünglichen Fassung von A dieses Motiv des πάθος der Sophia nicht ganz gefehlt hätte. Denn nach 1, 2 2 (S. 16 3) ist das πάθος entstanden ἐκ τοῦ ἐκπλήκτου ἐκείνου θαύματος. Und das scheint eher auf ein Erschrecken zu weisen, das aus dem Anblick des γέννημα entstanden ist, als dem, das die Gefahr des καταπεπόσθαι und ἀναλελύσθαι (S. 15 8. 9) erzeugt hätte. Doch ist darüber nichts sicheres zu sagen. 12) εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ Πληρώματος, ὑφ' ὧν [Christus und h. Geist] καταρτισθῆναι τοὺς Αἰῶνας

(S. 21 3 f.). *Στηρίζειν* im Passiv war schon von der Sophia gebraucht (S. 19 1). Es steht in unserer Stelle parallel mit der *ἀληθινὴ ἀνάπαυσις* oder dem *ἀναπαύεσθαι τελέως* (S. 22 4. 10), das der h. Geist bewirkt. Es bedeutet also die Erhebung der Äonen in den Stand der absoluten Vollkommenheit. Bei den menschlichen Gnostikern bedeutet es die *ἀπολύτρωσις*. Vgl. die Abhandlung über die gnostischen Formeln S. 191. 13) 1, 2 6 (S. 22 5): *Οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοὺς Αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένους Νόας καὶ πάντας Λόγους καὶ πάντας Ἀνθρώπους καὶ πάντας Χριστούς, καὶ τὰς θηλείας ὁμοίως* usw. — Dazu die Stellen über die *ἀνάπαυσις* in Anm. 12. 14) 1, 2 6 (S. 23 13): *ὁμογενεῖς ἀγγέλους*. — Über die Herkunft dieser *δορυφόροι* s. Reitzenstein, Poimandres S. 71. 118 (Anm. 6 zu S. 117) und 364 u.

2.

15) 1, 4 1 (S. 31 15): *ἐν σκιᾶς καὶ κενώματος τόποις*. S. 32 1: *Ἔξω γὰρ φωτὸς ἐγένετο καὶ Πληρώματος*. 1, 4 2 (S. 36 2): *ἐν τῷ σκότει καὶ τῷ κενώματι*. An Stelle von *κένωμα* tritt bei Hippolyt 6, 31 6 (S. 159 13. 15) auch *ὑστέρημα*.
16) 1, 2 3 (S. 17 76): *Ἐντεῦθεν λέγουσι πρώτην ἀρχὴν ἐσχηκέναι τὴν οὐσίαν*.
17) 1, 2 4 (S. 20 3 ff.) *πνευματικὴν οὐσίαν, φυσικήν τινα Αἰῶνος ὁρμὴν τυγχάνουσαν. ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν*. Vgl. auch 1, 4 1 (S. 32 2), wo das wiederholt wird, und die Erörterung über das *πάθος* der Sophia S. 230 Anm. 11.
18) Das ist bei Irenäus zunächst nicht ausdrücklich gesagt. Aber im folgenden verschwindet das *πάθος* ganz und bleibt die *ἐνθύμησις* allein als pneumatische Substanz übrig. Und später bei der Geschichte der Achamoth heißt es ausdrücklich: es sei diesmal nicht mehr wie bei der oberen Sophia möglich gewesen, ihre *πάθη* einfach zu vernichten *διὰ τὸ ἑκτικὰ ἤδη καὶ δυνατὰ εἶναι* (1, 4 5 S. 39 8). Hier hat also Irenäus die Vorgänge bei der oberen Sophia unvollständig wiedergegeben. Freilich heißt es 1, 2 3 (S. 17 6), also bei B, der Anfang der *οὐσία* seien die *πάθη* der Sophia, *ἄγνοια, λύπη, φόβος, ἔκπληξις* gewesen. Vielleicht ist das also auch ein Unterschied zwischen A und B. Man könnte denken, was auch schon früher von Lüdemann (im Lit. Centr.-Blatt 1876, Sp. 386) angenommen worden ist, daß B wie das ursprüngliche System Valentins nur éine Sophia gekannt habe und daß hier darum das, was Irenäus nach seiner Hauptquelle von der zweiten Sophia und ihren *πάθη* erzählt, schon der ersten zugeschrieben würde. Hippolyt, dessen Bericht ja der Legende B folgt, hat freilich zwei Sophieen und bei beiden die Entstehung der *πάθη*. Aber, wie es scheint, sind da zweierlei Berichte kombiniert. 19) Vgl. 1, 3 1 (S. 24 6) *τοῦ πρώτου Χριστοῦ* und (S. 24 8) *τοῦ δευτέρου Χριστοῦ*; 1, 4 1 (S. 32 3): *ὁ ἄνω Χριστός* nach dem Lateiner; 1, 7 2 (S. 62 7). Der entsprechende *κάτω Χριστός* kommt nicht ausdrücklich vor.
20) Das „obere" und „untere" fehlt hier; aber jeder trägt den Namen Logos, der eine von sich aus, der andere *πατρωνυμικῶς* 1, 4 1 (S. 33 7) 1, 2 6 (S. 23 11). Dabei müßte dann freilich noch ein dritter Logos hinzugedacht werden, der Äon der dritten Syzygie. Aber alle diese Namen, die der neutestamentliche Christus trägt, gehen fortwährend in einander über. 21) 1, 4 5 (S. 38 8): *τὸν Παράκλητον ... τουτέστι τὸν Σωτῆρα*. 22) 1, 4 1 (S. 32 5—7): *μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν*. — Bei dem *ἐπεκταθῆναι* und dem nachfolgenden *συστέλλειν αὐτοῦ τὴν δύναμιν* denkt man trotz aller Unterschiede unwillkürlich an das *πλατύνεσθαι* und *συστέλλεσθαι* der Gottheit bei Marcell von Ancyra. 23) 1, 4 1 (S. 33 5) *Μορφωθεῖσάν τε αὐτὴν καὶ ἔμφρονα γενηθεῖσαν*.
24) 1, 4 1 (S. 31 13) und 1, 4 5 (S. 41 2). 25) Vgl. auch 1, 6 1 (S. 51 15). Man

erinnert sich an Ignatius ad Eph. 7, 1: ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν.
26) 1, 4 1 (S. 35 3): τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα. Die ἐπιστροφή war auch bei der oberen Sophia (1, 2 2. 3 S. 16 1. 6 17 3) eingetreten. Vgl. dann für die Achamoth 1, 4 5 (S. 41 1) 1, 5 1 (S. 41 9 42 5) 1, 5 4 (S. 46 8). 27) 1, 4 1 (S. 33 8): τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι. Vgl. S. 230 zu IV, 1 Anm. 9 und 10.
28) 1, 4 1 (S. 33 9—11). 29) Von der Achamoth: 1, 4 1 (S. 34 2) u. ö. das πάθος; die ἐπιστροφή (s. o. Anm. 26). — 1, 4 5 (S. 38 5): ἐπὶ ἱκεσίαν τραπῆναι ... τοῦ Χριστοῦ vgl. mit der Legende B 1, 2 3 (S. 17 5): ἱκέτιν τοῦ πατρὸς γενέσθαι.
30) Für die obere Sophia in der Fassung B 1, 2 3 (S. 16 8 ff.): λυπηθῆναι, φοβηθῆναι, ἐκστῆναι, ἀπορῆσαι und (S. 17 7) ἄγνοια, λύπη, φόβος, ἔκπληξις. Für die untere 1, 4 1 (S. 34 4): λύπη, φόβος, ἀπορία, ἄγνοια. 31) 1, 4 1 (S. 35 1 ff.): Καὶ οὐ καθάπερ ἡ μήτηρ αὐτῆς, ἡ πρώτη Σοφία καὶ Αἰὼν, ἑτεροίωσιν ἐν τοῖς πάθεσιν εἶχεν, ἀλλὰ ἐναντιότητα. 32) 1, 4 5 (S. 39 5—7). 33) Das ergibt sich aus dem Anfang von 1, 5 1 (S. 41 8 ff.): die Sophia wendet sich zur μόρφωσις der drei Substanzen: Ἀλλὰ τὸ μὲν πνευματικὸν μή δεδυνῆσθαι αὐτὴν μορφῶσαι, ἐπειδὴ ὁμοούσιον ὑπῆρχεν αὐτῇ.

3.

34) 1, 5 1 (S. 42 15): Τὴν γὰρ Ἐνθύμησιν ταύτην βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν Αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν [d. h. der Äonen], μᾶλλον δὲ τὸν Σωτῆρα δι' αὐτῆς. 35) Ebds. (S. 42 2 ff.). Vgl. Anm. 33.
36) Die lateinische Übersetzung hat schon 1, 4 1 (S. 32 9) *defervisse*. Aber im Griechischen steht ἐκβεβράσθαι (S. 32 1). 37) 1, 5 1 (S. 42 10): πάντα τὰ κατ' αὐτόν, lat. *ea quae post eum sunt*, daher die ältere Verbesserung μετ' αὐτόν auch von Holl aufgenommen ist. — Zunächst ist 1, 5 1 (S. 42 7) nur vom Demiurgen die Rede, dann (S. 43 3 f.) von den Erzengeln und Engeln unter ihm, endlich 1, 5 2 (S. 44 1 ff.) von den 7 Himmeln, die sie Engel sein lassen und über denen der Demiurg thront, weshalb er die Siebenzahl heißt. 38) εἰκόνες 1, 5 1 (S. 42 17), ἰδέαι 1, 5 3 (S. 45 7 ff.) vom Demiurgen: οὐρανὸν πεποιηκέναι μὴ εἰδότα τὸν οὐρανόν, καὶ ἄνθρωπον πεπλακέναι μὴ εἰδότα τὸν ἄνθρωπον· γῆν τε δεδειχέναι μὴ ἐπιστάμενον τὴν γῆν, καὶ ἐπὶ πάντων λέγουσιν ἠγνοηκέναι αὐτῶν τὰς ἰδέας ὧν ἐποίει.
39) Vgl. Anm. 37. Die Himmel sind νοητοί, *intellectuales*. 40) 1, 5 4 (S. 48 5).
41) 1, 5 4 (S. 46 12). 42) 1, 5 4 (S. 47 2—48 9). Zu dieser Stelle und ihrem Verhältnis zu den Exc. ex Theod. s. O. Dibelius in Zeitschr. f. d. NTl. Wissensch. 9, 233 Anm. 5. 43) Die Darstellung ist hier nicht immer gleich. Vgl. vor allem 1, 4 1. 2 (S. 34—36) mit 1, 5 4 (S. 46—48), obwohl Irenäus S. 48 10 mit einem καθὼς προείπαμεν auf S. 34—36 zurückverweist. Doch stimmen beide Darstellungen wieder darin überein, daß die ἄγνοια der Grund von allem ist, vgl. S. 34 6: ἐν ἀγνοίᾳ δὲ τὰ πάντα mit 48 13: τὸ δὲ πῦρ ἅπασιν αὐτοῖς ἐκπεφυκέναι θάνατον καὶ φθοράν, ὡς καὶ τὴν ἄγνοιαν τοῖς τρισὶ πάθεσιν ἐγκεκρύφθαι.
44) Das wird vor allem an der Schöpfung des Menschen aus Erde klar. Vgl. 1, 5 5 (S. 49 4): οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς αοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ὕλης. Ähnlich ist es aber auch beim Feuer. Vgl. Anm. 43. 45) 1, 5 2 (S. 45 2—4). Hier blickt freilich eine weitere Vorstellung und Geschichte durch. — Wenn der zweite Engel des Demiurgen Beziehung zu Adam hat, so ist daran zu erinnern, daß der vierte Äon der Anthropos ist. Und wenn sich schon an sich der Gedanke aufdrängt, daß die obere Achtheit die Parallele zur unteren (Sophia mit dem Demiurgen und den 7 Himmeln) sein soll, so könnte man vermuten, daß auch im Einzelnen wieder Analogieen be-

stehen sollten. Vgl. Markus bei Iren. 1, 17 2 (S. 168 5 ff.). 46) 1, 5 6 S. 51. Die pneumatische Substanz 1, 4 5 (S. 41 6), 1, 5 1 (S. 42 1), 1, 5 6 (S. 50 2). *κύημα* der Achamoth, weil sie von ihr gekommen ist, 51 7 *σπέρμα αὐτῆς*, weil sie von ihr in die Menschen ausgesät wird. 47) 1, 7 5 (S. 65 5): *τὰ δὲ πνευματικά, ἃ ἂν κατασπείρῃ ἡ Ἀχαμὼθ ἔκτοτε ἕως τοῦ νῦν δικαίαις ψυχαῖς.* 48) Vgl. die folgende Anm.

4.

49) Vgl. 1, 5 5 (S. 49—51): Der Demiurg bildet den *ἄνθρωπος χοϊκός* oder *ὑλικός* und bläst in ihn den *ψυχικός* ein (*ἐμφυσᾶν* S. 49 6, *ἐμφύσημα* S. 51 4). Der hylische ist *κατ' εἰκόνα*, der psychische *καθ' ὁμοίωσιν* des Demiurgen (S. 49 8). Dann S. 51 4: *ὁ συγκατασπαρεὶς ... πνευματικὸς ἄνθρωπος.* Sehr bezeichnend ist Exc. ex Theod. § 51 1: *Ἄνθρωπος γοῦν ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ, οὐ μέρει μέρος, ἀλλὰ ὅλῳ ὅλος συνών ἀρρήτῳ δυνάμει θεοῦ.* — Freilich wird nicht immer streng vom *ἄνθρωπος ψυχικός* usw. gesprochen. Häufig treten dafür *ψυχή* oder *τὸ ψυχικόν* und *πνεῦμα* oder *τὸ πνευματικόν* ein. Z. B. 51 10: *ψυχή — πνευματικὸς ἄνθρωπος.* 1, 7 1 (S. 59 1): *Τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους*, 6 *τὰς δὲ τῶν δικαίων ψυχάς.* 1, 7 3 (S. 62 10): *Τὰς δὲ ἐσχηκυίας τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμώθ* usw. 1, 7 5 (S. 65 5 und 9): *τὰ δὲ πνευματικὰ ... τῶν ψυχῶν αὐτῶν* usw. Allein überall erscheinen dann die *ψυχαί* und *πνεύματα* als selbständige Wesen, die mit einander verbunden werden und sich schließlich von einander lösen, um jedes sein eigenes Schicksal zu haben. — Zu dieser ganzen Vorstellung vgl. vor allem die Arbeiten Reitzensteins, namentlich „Die hellenistischen Mysterienreligionen", z. B. S. 40—48. 108—112. 150—159, bes. 156 und S. 158. Das Zitat aus den hermetischen Schriften: *ὁ γὰρ μακάριος θεὸς Ἀγαθὸς δαίμων ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ.* Das ist ja auch dieselbe Vorstellung wie in der kirchlichen Christologie, wo die Gottheit als vollkommenes, persönliches Wesen in der gleichfalls vollkommen persönlichen menschlichen Natur wohnen, also zwei persönliche Wesen in einander sein sollen. Das haben eben schon damals nicht alle fassen können; darum immer wieder die Versuche, wenigstens die menschliche Natur als unvollständig oder nur im Logos persönlich zu fassen.

50) Ob es rein hylische Menschen gebe, mag unsicher sein. 1, 8 3 (S. 70 12) sieht es so aus. Da sind die *τρία γένη ἀνθρώπων* doch offenbar nicht die drei in einander, sondern verschiedene Individuen, denen Jesus verschieden begegnet. Ganz klar dagegen ist, daß es psychische Menschen ohne das *σπέρμα πνευματικόν* gibt. Vgl. z. B. 1, 7 3 (S. 62 10): *Τὰς δὲ ἐσχηκυίας τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμώθ ψυχὰς ἀμείνους λέγουσι γεγονέναι τῶν λοιπῶν.* 1, 7 5 (S. 65 5) s. Anm. 47 zu IV 3. 1, 7 5 (S. 66 1): *καὶ αὐτὰς μὲν τὰς ψυχὰς πάλιν ὑπομερίζοντες λέγουσιν, ἃς μὲν φύσει ἀγαθάς, ἃς δὲ φύσει πονηράς· καὶ τὰς μὲν ἀγαθὰς ταύτας εἶναι τὰς δεκτικὰς τοῦ σπέρματος γινομένας· τὰς δὲ φύσει πονηρὰς μηδέποτε ἂν ἐπιδέξασθαι ἐκεῖνο τὸ σπέρμα.* Hier ist nur das *φύσει ἀγαθάς* oder *πονηράς* zweifelhaft. Denn 1, 6 1 (S. 52 7), 1, 7 5 (S. 65 2) wird vom Psychischen ausdrücklich gesagt, daß es *αὐτεξούσιον* sei und *τὰ βελτίονα* wählen könne. Besonders deutlich ist hier wieder Exc. ex Theod. 56: Hätte Adam auch aus dem Psychischen und Pneumatischen gesät wie aus dem Hylischen, dann wären alle Menschen gleich und gerecht geworden. Da das aber nicht der Fall war, *πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί. Τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον* usw. Hieraus wird sich ergeben, daß die Hyliker ebenso wie die Pneu-

matiker einfach ihrer Natur folgen, während die Psychiker freie Wahl haben und bei der Entscheidung für das Gute aufnahmefähig für das Pneumatische sind. Dann wäre ihnen dieses freilich nicht von vornherein eingesät, sondern erst auf Grund ihrer sittlichen Verfassung. Die Psychiker, die dabei in Betracht kommen, sind aber offenbar immer Christen der Großkirche (s. S. 213). — Anders Hippolyt 6, 34 4—6 (S. 163 7—19). Da ist der Leib das *ὑλικόν* oder der *ἄνθρωπος ὑλικός*, in ihm die *ψυχή*, und die Seele bald allein, bald mit Dämonen bald mit *λόγοις ἄνωθεν κατεσπαρμένοις* zusammen. 51) 1, 6 1 (S. 52 2. 3. 6): s. die Stelle unten in Anmerkung 56. 1, 6 4 (S. 58 4): *οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς Πλήρωμα εἰςάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἔνθα δὲ τελειούμενον.* Hier wie 1, 7 5 (S. 65 7) stehen sich *νήπιος* und *τελειούμενος* gegenüber, die Unentwickelten und die durch die Sakramente Vollendeten. Vgl. I. Kor. 3 1 und dazu Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen S. 167. 201. — Eine Richtung gibt es in der Schule, die alle Mysterien ablehnt und den reinen Spiritualismus der Gnosis vertritt 1, 21 4 (S. 185 18): *Ἄλλοι δὲ ταῦτα* [das Mysterium der „Erlösung"] *παραιτησάμενοι φάσκουσι, μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων . . . Εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους* usw. 52) 1, 6 1 (S. 52 8) und 1, 8 3 (S. 72 13). 53) 1, 6 1 (S. 52 14—53 1). 54) Vgl. die Stelle 1, 7 2 (S. 60 1—62 10). — Die *οἰκονομία*, aus der nach S. 52 11 der psychische Leib Christi *κατασκευασμένον ἀρρήτῳ τέχνῃ* stammen soll (vgl. auch S. 61 3 und 62 5. 6), ist offenbar das Reich des Demiurgen. 1, 7 4 (S. 64 9) ist *ἡ κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομία* sein Weltregiment. In den Exc. ex Theod. § 33 3 heißt er der *ἄρχων τῆς οἰκονομίας*. In § 58 1 vgl. mit § 59 ist die *οἰκονομία* das Reich des Psychischen, also wieder des Demiurgen (des *Τόπος* § 59 1). So scheint es auch bei Markus: 1, 14 6 (S. 139 5 und 140 6. 8); 1, 14 9 (S. 144 7); 1, 15 3 (S. 150 4 und 151 5). Dagegen heißt da auch der Soter *ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας* (ebds. S. 151 3). Hier muß also das Wort auch die obere Welt bedeuten. Vgl. 1, 15 2 (S. 160 15) *κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω οἰκονομίας*.
55) Vgl. das *συζυγέν* in der folgenden Anm. 56) 1, 6 1 (S. 52 2): *τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῇ συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀναστροφῇ. Καὶ τοῦτ' εἶναι λέγουσι τὸ ἅλας καὶ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Ἔδει γὰρ τῶν ψυχικῶν καὶ αἰσθητῶν παιδευμάτων. Διὸ καὶ κόσμον κατεσκευάσθαι λέγουσι.* Der Text ist hier wieder nicht sicher. Das *Διό* habe ich nach Holl (1, 416 20) und älteren Ausgaben an Stelle von *Δι' ὧν* gesetzt: der Lateiner hat *ob quam causam*. Er hat aber auch statt *τῶν ψυχικῶν animali*: er hat also *τῷ ψυχικῷ* gelesen. Und so ändern denn auch Harvey und Holl. Aber ich glaube nicht mit Recht. Zunächst werden im Anfang von 1, 6 1 die drei Grundstoffe vorgeführt, vom hylischen und psychischen auch ihr Endschicksal, vom pneumatischen wenigstens das, was ihm in seiner irdischen Laufbahn widerfahren soll. Dann wird nach einer Zwischenbemerkung (*καὶ — κόσμου*) begründet (*γὰρ*), warum das Pneumatische — das *τῷ πνευματικῷ* zu *ἔδει* ist leicht zu ergänzen — in der Syzygie mit dem Psychischen in seinem irdischen Aufenthalt des *συμπαιδεύεσθαι τῷ ψυχικῷ* bedürfe: es braucht *ψυχικὰ καὶ αἰσθητὰ παιδεύματα*. Zu diesem Zweck ist überhaupt die Welt geschaffen. Es hätte nun aber doch keinen Sinn zu sagen, der Zweck der Welt sei die Erziehung des Psychischen durch psychische Mittel: das Psychische ist ja auch selbst ein Element der unteren Welt. Das Wunderbare ist nur, daß die Welt lediglich dazu dienen soll, pneumatisches zu bilden und zu erziehen, obwohl es nicht aus ihr stammt, nicht zu ihr gehört. Was sollte denn auch der Satz *ἔδει γὰρ* usw. begründen, wenn *τῷ*

ψυχικῷ zu lesen wäre? zumal wenn der Zwischensatz vom Pneumatischen als dem Salz der Erde vorausging? Da hätte es doch viel eher heißen müssen: *ἔδει γὰρ τῷ ψυχικῷ καὶ πνευματικῶν παιδευμάτων.* Aber auch das *συμπαιδευθέν* zeigt den Zusammenhang mit *αἰσθητῶν παιδευμάτων* deutlich: beidemal muß es sich um das *παιδεύεσθαι* des Pneumatischen handeln. Und endlich ist 1, 7 5 (S. 65 5) vollkommen deutlich: *τὰ δὲ πνευματικά, ἃ ἂν κατασπείρῃ ἡ Ἀχαμὼθ ἔκτοτε ἕως τοῦ νῦν δικαίαις ψυχαῖς, παιδευθέντα ἐνθάδε καὶ ἐκτραφέντα διὰ τὸ νήπια ἐκπεπέμφθαι* usw. Da sind wiederum *ἐκπεπέμφθαι* und *παιδεύεσθαι* im Irdischen beisammen. — Daß die Welt nur um des Geistes willen da, die Stätte seiner Erziehung sei, ist ja auch ein Hauptgedanke des Origenes, eine der vielen Beziehungen zwischen ihm und der valentinianischen Gnosis. 57) 1, 6 2 (S. 53 5): *Ἐπαιδεύθησαν γὰρ τὰ ψυχικὰ οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες.* 58) Das hebt Irenäus gerade in diesem Zusammenhang hervor, indem er unmittelbar nach den Worten in Anm. 57 fortfährt: *Εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς.* 59) Zur Erklärung von Iren. 1, 6 4 (S. 57 7—12). Ich gebe den Wortlaut der Hss. nach Holl 1, 418 22—419 1: *Ὃς ἂν ἐν κόσμῳ γενόμενος γυναῖκα οὐκ ἐφίλησεν, ὥστε αὐτὴν κρατηθῆναι, οὐκ ἔστιν ἐξ ἀληθείας καὶ οὐ χωρήσει εἰς ἀλήθειαν. Ὁ δὲ ἀπὸ κόσμου ὢν μὴ κρατηθεὶς γυναικὶ οὐ χωρήσει εἰς ἀλήθειαν διὰ τὸ ἐν ἐπιθυμίᾳ κρατηθῆναι γυναικός.* Im zweiten Satz weicht nun der Lateiner stark ab. Schon im ersten hat er statt *αὐτὴν κρατηθῆναι ut ei coniungatur*, hat also wohl *αὐτῇ κραθῆναι* gelesen. Ebenso hat er im zweiten Satz *quoniam in concupiscentia mixtus est mulieri*. Er hat aber hier außerdem das *μή* nicht. Ich kann nun mit den Ausgaben, auch mit Holl nur annehmen, daß der griechische Text mit *κρατηθῆναι* richtig und nur, wieder mit Holl, vielleicht *αὐτῆς* zu lesen, dagegen mit dem Lateiner das *μή* zu streichen sei. Aber was ist der Sinn? Daß die *ἐν κόσμῳ* die Gnostiker sind (nach Joh. 17 11), die *ἀπὸ κόσμου* oder, wie es gleich nachher S. 58 1 heißt, *ἐκ κόσμου* die Psychiker der Großkirche nach Joh. 17 14—16, das sagt Irenäus für die Psychiker selbst und nehmen alle Ausleger an. Ebenso ist der Sinn des zweiten Satzes klar: der Psychiker der Großkirche, der sich von einem Weib überwältigen läßt und in geschlechtlicher, wenn auch in ehelicher Verbindung mit ihr lebt, taugt nicht zum Gnostiker. Das Gegenstück vom Gnostiker haben die älteren Herausgeber so erklärt, daß dem Gnostiker die fleischliche Gemeinschaft nicht schade, weil er von dem, was das Fleisch verrichte, nicht berührt werde. Davon kann aber gar keine Rede sein, obwohl Irenäus es wohl so gedeutet hat: die Valentinianer sind durchaus asketisch, und die Stelle will ihre eigenen Worte wiedergeben; aber auch deren Zusammenhang weist auf ganz anderes. Vorangegangen ist der Satz, der den verschiedenen Gnadenbesitz der Gnostiker und der Psychiker — eine Analogie zum späteren Unterschied von gratia habitualis und actualis — charakterisiert: Die Psychiker haben die Gnade (*χάρις*) nur im Gebrauch (*ἐν χρήσει*), die Gnostiker dagegen als eigenen Besitz (*ἰδιόκτητον*), wie er ihnen von oben, von der unnennbaren und unaussprechlichen Syzygie zugekommen ist und darum auch zugelegt werden wird (*προστεθήσεσθαι* offenbar nach Matth. 6 33). Deshalb müssen sie sich stets in jeder Weise immer im *μυστήριον τῆς συζυγίας* üben. Und nun wird dieses *μελετᾶν* ausgeführt mit den obigen Worten. So hat denn Harvey, wie ich glaube, die Stelle richtig so gedeutet: niemand ist aus der Wahrheit, niemand kann Gnostiker sein, dessen irdische *συζυγία* nicht ein Abbild der himmlischen ist. Wie das aber zu verstehen sei, scheint mir sich daraus zu ergeben, daß einmal für den Großkirchler

jede geschlechtliche Gemeinschaft mit dem Weib ein Hindernis für die gnostische Vollendung ist, und sodann aus dem Zusammenhang, der bei Irenäus offenbar zwischen dem *μελετᾶν τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον* und jenen beiden Sätzen vom Weib besteht. Den Gnostikern wird also um der pleromatischen Gestalten willen, die für sie bestimmt sind, jede wirkliche Ehe verboten: der Gnostiker, der ein Weib nicht so liebt, daß er dabei die Herrschaft über sie behält, ist nicht aus der Wahrheit. Zum Verständnis dieses Satzes aber dient dann wohl S. 56_{10}: *Ἄλλοι δὲ αὖ πάλιν σεμνῶς κατ' ἀρχὰς ὡς μετ' ἀδελφῶν προςποιούμενοι συνοικεῖν προϊόντος τοῦ χρόνου ἠλέγχθησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γενηθείσης.* Danach muß also die geistliche Ehe, das Syneisaktenwesen bei den Valentinianern Sitte gewesen sein. Und darin lag dann auch jenes *μελετᾶν τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον.* Also entweder überhaupt keine Ehe oder nur eine geistliche, die das Abbild der oberen *συζυγία* wäre. Vgl. auch Tertullian adv. Valent. 30 (3, 206_{11} Kroymann), der den Text des Lateiners hat — qui deversatus in mundo non amaverit feminam nec se ei iunxerit — und dann hinzufügt: et quid facient spadones, quos videmus apud illos? Nur eines habe ich dabei noch erwogen, ob die erste Hälfte vom Gnostiker nicht etwa allegorisch zu deuten sei, so daß von der *συζυγία* zwischen dem gnostischen und dem psychischen Menschen die Rede wäre (vgl. Anm. 56). Hier wäre der gnostische Mensch natürlich der Mann, der psychische das Weib. Die Liebe des Gnostikers bestände dann eben darin, daß er seinen psychischen Menschen immer sich unterwürfe. Aber das scheint mir doch zu künstlich. 60) 1, 6_2 (S. 54_3): *Αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι, πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν.* 61) Vgl. bes. 1, 6_2 (S. 54_8 ff.) 62) 1, 6_1 (S. 53_2): *Τὴν δὲ συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνώσει πᾶν τὸ πνευματικόν* usw. und 1, 7_1 (S. 58_6): *Ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ* u. s. f. Vgl. auch Exc. ex Theod. § 67_3: *Δεῖ γὰρ εἶναι τὴν γένεσιν ταύτην* [vom Weib], *ἄχρις ἂν τὸ σπέρμα προ[ς]ενεχθῇ τὸ προλελογισμένον.*
63) Die *μεσότης* als Wohnung der Achamoth schon 1, 5_3 (S. 46_3). Das weitere 1, 7_1 (S. 58_6 ff.). 64) 1, 7_4 (S. 63_{11} ff.). Vgl. dazu 1, 8_4 (73_{15} – 74_5). Wenn hier der Demiurg mit Simeon verglichen wird, der den Christus auf seine Arme nimmt und Gott dankt mit den Worten: „Nun lässest du deinen Knecht, o Herr, nach deinem Wort im Frieden fahren", so mag man sich an Mörikes Gedicht „Die Elemente" erinnert fühlen. Vergl. dazu übrigens auch Reitzenstein, Poimandres S. 49, wo beim Eintritt des Gottmenschen in das Reich der *εἱμαρμένη* die sieben Planetengeister ihn lieb gewinnen und jeder ihm einen Teil seines Wesens überträgt. 65) S. Abhandlung II: die valentinianischen Formeln bei Irenäus S. 195 ff. 66) 1, 7_1 (S. 59_1 ff.) erst bei dem Übergang der Achamoth in das Pleroma: *Τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς Πληρώματος εἰςελθόντας νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις.* Dann beim Übergang des Demiurgen in die „Mitte": *τάς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς Μεσότητος τόπῳ.* Dazu 1, 7_5 S. 65_2 ff.: *Καὶ τὸ μὲν χοϊκὸν εἰς φθορὰν χωρεῖν* usw. ganz ähnlich wie in der vorigen Stelle. Dann aber vor allem Exc. ex Theod. § 63 f. *Ἡ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν κυριακῇ, ἐν Ὀγδοάδι, ἣ Κυριακὴ ὀνομάζεται* [vgl. den *σαββατισμός* des Volkes Gottes, der seine *κατάπαυσις* ist Hbr. 4_{10}], *παρὰ τῇ μητρί, ἐχόντων τὰς ψυχάς, τὰ ἐνδύματα, ἄχρι συντελείας, αἱ δὲ ἄλλαι πισταὶ ψυχαὶ παρὰ τῷ Δημιουργῷ, περὶ δὲ τὴν συντέλειαν ἀναχωροῦσι καὶ αὗται εἰς Ὀγδοάδα. . . . Τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἀποθέμενα*

τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχὰς ἅμα τῇ μητρὶ κομιζομένῃ τὸν νυμφίον, κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους τοὺς ἀγγέλους εἁυτῶν, εἰς τὸν νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ Ὅρου εἰςίασι καὶ πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ὄψιν ἔρχονται, Αἰῶνες νοεροὶ γενόμενα, εἰς τοὺς νοεροὺς καὶ αἰωνίους γάμους τῆς συζυγίας. Diese Stelle zeigt ja sehr deutlich die Verwandtschaft mit der Darstellung des Irenäus. In beiden muß dieselbe Quelle verwertet sein. Dagegen läßt § 37 die „ungerechten“ nicht vernichtet, sondern *ἐν τῷ τοῦ σκότου ἐκτισμένῳ ἐν τοῖς ἀριστεροῖς* verwahrt werden, *ἔχοντες συναίσθησιν τοῦ πυρός.* 67) 1, 7$_1$ (S. 59$_9$ ff.). 68) Vergl. die erste Abhandlung. 69) § 36 s. die dritte Abhandlung Seite 202. 70) 1, 14$_1$ (S. 129$_5$—131$_{14}$). 71) Zu den *χαρακτῆρες* der Äonen vergl. die gnostischen Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausg. v. C. Schmidt (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. 8) S. 148 ff. Dort sind die *χαρακτῆρες* dasselbe wie *ψῆφοι, τύποι, σφραγίδες.* 72) *τὴν τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἕκαστον ἐκφώνησιν.* Der Inhalt der *ἐκφώνησις* ist eben immer das *ὄνομα.* 73) *καὶ μὴ παύσασθαι ἠχοῦντα, μέχρις ὅτου ἐπὶ τὸ ἔσχατον γράμμα τοῦ ἐσχάτου στοιχείου μονογλωσσήσαντα καταντῆσαι.* Der Text ist hier wie in der ganzen Umgebung durch Hippolyt 6, 42$_7$, Epiphanius 34, 4$_6$ und die altlateinische Übersetzung des Irenäus i. w. vollkommen gesichert. Aber die Darstellung bleibt unklar oder lückenhaft. Jedes *στοιχεῖον* tönt doch nur sein eigenes *ὄνομα* und dessen *γράμματα.* Hier soll es aber auch die aller andern tönen. Auch der folgende Satz läßt wohl keine andere Auffassung zu, als daß jedes *στοιχεῖον* auch die *ὀνόματα* aller andern der Reihe nach hinaussprāche und die *ἀποκατάστασις* dann einträte, wenn einmal alle zusammen am selben *γράμμα* desselben *ὄνομα* ankämen. Man kann natürlich diese Unklarheit verschieden zu bereinigen versuchen. 74) Das liegt doch wohl darin, daß jedes *στοιχεῖον* sich für das Ganze halten kann.

5.

75) Vgl. 1, 1$_1$ (S. 10$_3$): *Λόγος* und *Ζωή* als *ἀρχὴ καὶ μόρφωσις παντὸς τοῦ Πληρώματος.* Das ist doch dasselbe wie die *μόρφωσις κατ' οὐσίαν* in den späteren Abschnitten. Noch deutlicher 1, 8$_5$ (S. 76$_4$ ff.): Im Monogenes *τὰ πάντα ὁ Πατὴρ προέβαλε σπερματικῶς. Ὑπὸ δὲ τούτου φησὶ* [nach dem Lateiner in 1, 8$_5$ (S. 80) Ptolemäus selbst] *τὸν Λόγον προβεβλῆσθαι καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ὅλην τῶν Αἰώνων οὐσίαν, ἣν αὐτὸς ὕστερον ἐμόρφωσεν ὁ Λόγος.* 76) 1, 8$_5$ (S. 75$_{11}$ ff.). 77) Für *Ἀγήρατος* kommt noch eine besondere Beziehung in Betracht. Vergl. die folgende Anm. 78) Das scheint mir näher zu liegen, als die andere Möglichkeit, an kosmische Potenzen und die mit Lust verbundene Kraft des bildenden Schaffens zu denken. Darin bestärkt mich die Stelle in dem valentinianischen Stück Epiphanius 31, 6$_9$ (1, 395$_1$ ff. Holl): *Γάμος οὖν ἐτελειοῦτο ἐν τοῖς τῆς Ὀγδοάδος μέρεσιν . . . Ὅλη δὲ ἡ Ὀγδοὰς συνῆλθε μετὰ ἡδονῆς ἀγηράτου καὶ ἀφθάρτου μίξεως (οὐ γὰρ ἦν χωρισμὸς ἀλλήλων· ἦν δὲ σύγκρασις μεθ' ἡδονῆς ἀμώμου).* Die *Ἕνωσις* kann man in dem Satz *οὐ γὰρ ἦν χωρισμός ἀλλήλων* finden. Wenn das wie ein allgemeines Fest der Ogdoas erscheint, so finden sich doch im vorangegangenen z. T. dieselben Wörter auf die Vereinigung der Äonenpaare, vgl. S. 392$_2$: *καὶ συνήεσαν ἑαυτοῖς ἀφθάρτῳ μίξει καὶ ἀγηράτῳ συγκράσει.* 79) *Πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* I Kor. 13$_{13}$; *σύνεσις* Eph. 3$_4$. Kol. 1$_9$ mit *σοφία* zusammen, 2, 2. Das Substantiv *μακαριότης* kommt im NT. nicht vor, um so mehr aber bekanntlich das Adjektiv. Über die Abstrakta als Namen oder Beinamen der Götter, hier der Äonen vgl. Reitzenstein in den

Nachrichten von der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen 1917 S. 131 und 137. — Beispiele solcher Tugenden als weiblicher Gestalten bei C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Texte und Untersuchungen 43, 382). 80) Wie er auch sonst gelegentlich ins Licht gestellt wird, dazu vgl. die wiederholten Ausführungen darüber, daß die Frucht der oberen Sophia so unvollkommen gewesen sei, weil ihr der Anteil des Mannes gefehlt habe (o. Anm. 11 zu IV 1). Vgl. auch Exc. ex Theod. § 32_1: *ὅσα οὖν ἐκ συζυγίας, φασί, προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες.* Die *εἰκόνες* aber sind das minderwertige. 81) Walther Köhler, die Gnosis (Religionsgeschichtl. Volksbücher IV 16) S. 21. 82) So W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 269. 83) Der Gedanke der Syzygie göttlicher Wesen ist ja freilich viel älter und scheint vor allem in der ägyptischen Religion zu Hause gewesen zu sein (Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 53—55). Allein nun bekommt er in der valentinianischen Gnosis seine besondere praktisch-religiöse Verwendung und zwar eben im Zusammenhang mit der irdischen Syzygie zwischen der Seele und der Gottheit. 84) A. Dieterich, eine Mithrasliturgie S. 121—134. R. Reitzenstein, die hellenistischen Mysterienreligionen S. 21—24 und die Stellen S. 99 oben.
85) Vergl. oben S. 209 bei A. 32. 86) Vergl. oben S. 207 ganz unten.
87) Vergl. S. 208 oben. 88) Exc. ex Theod. § 63_2, also aus derselben Quelle, aus der auch Irenäus schöpft: *Εἶτα τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων, ἄχρις ἂν ἀπισωθῇ πάντα καὶ ἄλληλα γνωρίσῃ.* Das *ἀπισωθῇ* erinnert dabei noch besonders an die Stelle über die Äonen (S. 22_3): *Τὸ δὲ ἓν Πνεῦμα ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξε.*
89) Vergl. die zweite Abhandlung. 90) Vom Demiurgen vgl. z. B. Valentin selbst bei Clemens Alex., Strom. 4, 13 (1, 287_{21} ff.), von der Kirche s. die Stelle in Abhdl. III Anm. 1, vom Brautgemach Iren. 1, 21_2 (S. 183_4 ff.): *Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν νυμφῶνα κατασκευάζουσι καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι μετ᾽ ἐπιρρήσεών τινων τοῖς τελειουμένοις καὶ πνευματικόν γάμον φάσκουσι εἶναι τὸ ὑπ᾽ αὐτῶν γινόμενον κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν.* — Die Erlösungstaufe s. Abhlg. II S. 184 f.

6.

91) Ich möchte hier vor allem betonen, daß von dem, was ich im folgenden sage, vieles natürlich schon von andern, namentlich zuletzt auch von Harnack gesagt ist (Dogmengeschichte[4] 1, 253 ff.). Doch suche ich die Sache z. T. von anderer Seite her zu fassen und kann deshalb nicht davon absehen, dies und jenes auch noch einmal zu sagen. 92) Dieser monistische Anhang des Systems kommt besonders scharf in dem Stück zum Ausdruck, das Epiphanius 31, 5 (1, 390 ff. Holl) mitteilt und das auch Holl für eine der ältesten Urkunde des Valentinianismus hält. 93) So heißt freilich sonst regelmäßig der Urvater. Vergl. schon sogleich 1, 1_1 (S. 9_7), eine Zeile, ehe der Name dem Nus zugesprochen wird. 94) Daß die Worte S. 10_2 *πατέρα πάντων τῶν μετ᾽ αὐτὸν ἐσομένων καὶ ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν παντὸς τοῦ Πληρώματος* nicht etwa noch zum Monogenes, sondern wirklich zu Logos und Zoë gehören, beweist 1, 8_5 (S. 76_{3-6}), wo es vom Logos heißt: mit ihm sei die ganze *οὐσία* des Pleroma hervorgebracht worden, *ἣν αὐτὸς ὕστερον ἐμόρφωσεν ὁ Λόγος.* 95) So wird die Achtheit nur mit ihren vier männlichen Namen genannt 1, 1 (S. 10_8): *εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀρρενόθηλυν.* Auch Logos und Zoë werden zusammen als *πατὴρ πάντων τῶν μετ᾽ αὐτὸν ἐσομένων* bezeichnet (s. Anm. 94). — Der Urvater erscheint bei Irenäus am Anfang seiner Darstellung als Gatte der Sige, erst bei den *Ἔνιοι* (1, 2_4 S. 18_1) als *ἀσύ-*

ζυγος, ἀθήλυντος (lateinisch: *sine coniuge, masculo-foemina*). Dann fährt Irenäus fort: *Τὸν γὰρ πατέρα ποτὲ μὲν μετὰ συζυγίας τῆς Σιγῆς, ποτὲ δὲ καὶ ὑπέραρρεν καὶ ὑπέρθηλυ εἶναι θέλουσι.* 96) Iren. 1, 15 1 (S. 146 7) und 1, 10 2 (S. 160 4). Wie freilich da die Zahl 30 herauskommt, ist nicht klar. Denn die Achtheit ist sonst in die 30 eingerechnet. 97) Zuerst hat das für die Gnosis festgestellt W. Anz, zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (v. Gebhardt u. Harnack, Texte und Untersuchungen 15, 4) 1897. Weiter: W. Bousset im Archiv für Religionswissenschaft 4, 136 ff. 229 ff. (1901) und Hauptprobleme der Gnosis S. 313—319, A. Dieterich, eine Mithrasliturgie S. 179 ff., P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur S. 166—177, R. Liechtenhan, die Offenbarung im Gnostizismus S. 143—147, die Arbeiten von Reitzenstein u. s. f. 98) Vergl. Iren. 1, 5 4 (S. 47 2—48 9) über die Geister der Bosheit, die ja im ganzen Urchristentum und weiter die Götter der Heiden waren. Über den Demiurgen als Gott des Judentums ist kein Wort weiter zu verlieren: vergl. 1, 5 2 (S. 43 4 ff.) und 1, 5 4 (S. 46 12—47 2). Dazu vor allem den Brief des Ptolemäus an die Flora. — Die Engel und Erzengel des Demiurgen (1, 5 1 S. 43 3) sind ohne Zweifel die alttestamentlichen Engel. 99) Vergl. z. B. die Formeln der zweiten Abhandlung bes. B 3 a und C.

7.

100) Vergl. statt alles weiteren Exc. ex Theod. § 31 4: *Ὅθεν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο, ὅπερ ἐστὶ σκιὰ τοῦ ὀνόματος,* wobei ὄνομα eben = göttliches Wesen ist. Vergl. in der ersten Abhandlung S. 181. 101) 1, 4 1 (S. 32 7 ff.) mit 1, 4 5 (S. 39 5 f.). 102) Vergl. vor allem 1, 2 2 (S. 13 7) unten in Anm. 105 und 1, 2 2 (S. 13 14): *οἱ . . . Αἰῶνες ἡσυχῇ πως ἐπεπόθουν τὸν προβολέα τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἰδεῖν καὶ τὴν ἄναρχον ῥίζαν ἱστορῆσαι.* Von der unteren Sophia 1, 2 2 (S. 15 3): *τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν* usw. 103) 1, 7 4 (S. 63 11 ff.): *Τὸν δὲ Δημιουργὸν ἅτε ἀγνοοῦντα τὰ ὑπὲρ αὐτόν* usw. 104) Hippolyt 6, 37 7 (S. 167 17 ff.). Der Äther ist der Bythos, die σάρξ offenbar die materielle Welt. Wenn dann dazwischen ἀήρ und ψυχή liegen, so können damit nur entweder das Pleroma (= ἀήρ) und die Welt außer ihm, das Reich der Sophia und des Demiurgen (= ψυχή) oder aber diese Welt in ihren zwei Stufen, Sophia (ἀήρ) und Demiurg (ψυχή) gemeint sein. In diesem zweiten Sinn hat es Hippolyt verstanden, und so scheint es auch mir wahrscheinlicher. 105) Ausdrücke für die Sehnsucht nach dem Göttlichen, die auch nach Harnack, DG[4] 1, 256 für den Gnostiker das Beste in der Welt ist, sind aus der Geschichte des Pleroma: *ἔννοια καὶ πόθος ζητήσεως τοῦ . . . Προπάτορος* (1, 2 1 S. 13 13), *ἡσυχῇ πως ἐπεπόθουν* (ebds. 14), *τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν* (1, 2 2 S. 15 2), *ὀρέγεσθαι τῶν διαφερόντων* (1, 4 1 S. 32 8), *ἐπὶ ζήτησιν ὁρμῆσαι* (ebds. S. 33 8), *ἐπιστροφὴ εἰς τὸν ζωοποιήσαντα* (1, 4 1 S. 35 3), wobei überhaupt an die *ἐπιστροφή* und *ἐνθύμησις* der oberen Sophia zu denken ist (1, 2 2—4 und Anmerkung 11 zu IV 1). In den Exc. ex Theod. § 7 erscheint die *ἐνθύμησις* des Vaters identisch mit seiner *γνῶσις*, seinem *πνεῦμα γνώσεως*. Aber wenn *ἐνθύμησις* hier nicht in einem etwas andern Sinn steht — etwa vom Selbstbewußtsein —, so zeigt sich doch auch da die innerste Verwandtschaft von Sehnsucht und Gnosis, nur daß eben beim Vater der Unterschied ausgeglichen, das Verlangen in vollkommensten Besitz übergegangen ist. Die Sophia ist bei der *ζήτησις τοῦ Πατρός* in Gefahr *ὑπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ τελευταῖον ἂν καταπεπόσθαι* (1, 2 2 S. 15 8). — Die Ausdrücke für die vollkommenste Erkenntnis des Vaters beim Nus sind: *γινώσκειν, ὁρᾶν,*

καταλαμβάνειν, θεωρεῖν, τὸ μέγεθος τὸ ἀμέτρητον αὐτοῦ κατανοεῖν (1, 21 S. 134 ff.), κεκοινωνῆσθαι τῷ Πατρὶ (1, 22 S. 151). Das ist also das Ziel aller Gnosis. Vergl. auch Exc. ex Theod. § 442 mit 451: μόρφωσις κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασις τῶν παθῶν, die der unteren Sophia widerfährt, = δεικνύναι ἀπὸ πατρὸς ἀγεννήτου τὰ ἐν Πληρώματι καὶ τὰ μέχρι αὐτῆς. — Auf den Gnostiker angewandt mußte das also ausgedehnt werden auf alles weitere Sein. — Wie mit der Gnosis die Seligkeit, der Genuß Gottes gegeben ist, zeigen die folgenden Ausdrücke: 1, 22 (S. 137): μόνος δὲ ὁ Νοῦς . . . ἐτέρπετο θεωρῶν τὸν Πατέρα καὶ τὸ μέγεθος τὸ ἀμέτρητον αὐτοῦ κατανοῶν ἠγάλλετο. 1, 26 (S. 22): Nachdem den Äonen πῆξις und στηριγμός (die Parallele zur μόρφωσις κατὰ γνῶσιν) zu Teil geworden ist, lehrt sie der h. Geist εὐχαριστεῖν, καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν εἰςηγήσατο . . . . Στηριχθέντα δὲ ἐπὶ τούτῳ τὰ ὅλα (das Pleroma) καὶ ἀναπαυσάμενα τελέως μετὰ μεγάλης χαρᾶς φησιν ὑμνῆσαι τὸν Προπάτορα, πολλῆς εὐφρασίας μετασχόντα. Dazu vergl. wieder Exc. ex Theod. § 72: Τὸ δὲ τῆς ἀγάπης πνεῦμα κέκραται τῷ τῆς γνώσεως ὡς πατὴρ υἱῷ καὶ ἐνθύμησις ἀληθείᾳ, ἀπ᾽ ἀληθείας προελθὸν ὡς ἀπὸ ἐνθυμήσεως ἡ γνῶσις. Also die Sehnsucht mündet in Gnosis, die Gnosis in Liebe.
106) Vergl. die bezeichnende Schilderung der πάθη der unteren Sophia 1, 41 (S. 351): Καὶ οὐ καθάπερ ἡ μήτηρ αὐτῆς . . . ἑτεροίωσιν ἐν τοῖς πάθεσιν εἶχεν, ἀλλὰ ἐναντιότητα. Dazu dann die nähere Schilderung 1, 42 (S. 361—5).
107) Vergl. die Formeln. Dazu die Ausführungen über die εἱμαρμένη und die Befreiung von ihr in der Erlösungstaufe in den Exc. ex Theod. § 69 ff. Sind auch diese §§ nach den Ausführungen Boussets nicht mehr als unmittelbar valentinianisch anzusprechen, so haben sie doch gerade in dem, was sie über die εἱμαρμένη und die Befreiung von ihr in der Taufe sagen, mit der Gnosis gemeinsamen Boden. 108) Vergl. oben S. 264 bei Anm. 64.

8.

109) Vergl. auch E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme S. 96. 110) Vergl. die Forderungen, die W. v. Humboldt für eine würdige Verbindung der Poësie mit philosophischen Ideen aufstellt („Über die unter dem Namen der Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata“ II. Gesam. Werke herausg. von der Kgl. Preuß. Akad. d. W. 5, 334 f.). Um den Abstand des valentinischen Mythus von den Mythen Platos zu bezeichnen, wird man wohl auch das heranziehen dürfen, was Humboldt a. a. O. S. 342 sagt: „Die Dichtung entsteht alsdann, um es kurz auszusprechen, aus der begeisternden Bewegung, in welche der glücklich und überraschend gefundene Gedanke das junge, noch von wenigen Eindrücken berührte Gemüt versetzt. Alles, was den Geist mit hoher Lebendigkeit ergreift, ohne ihn gleichsam durch materielles Gewicht niederzudrücken, nimmt in jedem zu aller Zeit mehr oder minder die Farbe der Dichtung an. Aber die intellektuelle Anschauung und Erkenntnis verliert diese begeisternde Kraft, sowie nach und nach die Masse des Erlernten das Übergewicht über das selbst gefundene erhält.“ Plato am Anfang des großen Flugs griechischer Philosophie und Mystik, Valentin und seine Schule in ihren Ausgängen, als spätes Glied einer unendlichen Überlieferung! 111) Natürlich sage ich das nur von dem, was uns in dem überlieferten System entgegentritt. Ganz anders mag es in den Psalmen und anderen freien Schöpfungen gewesen sein. 112) Ich benutze die Abbildungen bei W. Weber, ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus. Groningen 1912.

Inhaltsverzeichnis.

Zur Kenntnis der griechischen Dialekte III.

Von

Friedrich Bechtel,
auswärtigem Mitgliede.

Vorgelegt in der Sitzung vom 2. Juli 1920.

21. Arkadische Duale auf *-οιυν*.

Auf der Ortsbeschreibung aus dem arkadischen Orchomenos, aus der ich schon früher (diese Nachrichten 1918, 403) das Wort *ιὐθυορϝία* herausgegriffen habe, begegnen Dualformen auf *-οιυν*. So ganz deutlich *ἰμέσοϋν τοῖς Διδύμοιυν* (Z. 25), darnach *Κράναιυν* (Z. 8) als Verkürzung von *Κραναίοιυν* aufzufassen. Daß diese arkadischen Duale mit den homerischen auf *-οιιν* im Zusammenhange stehn, leuchtet alsbald ein; es fragt sich nur, wie das Verhältnis der Laute zu denken sei. Diese Frage will ich zu beantworten versuchen.

Die Vereinigung der beiden Endungen ist möglich, wenn man als ihre ursprüngliche Gestalt *-οιϝιν* betrachtet. Der Weg, auf dem sie zu geschehen hat, wird durch eine kyprische Form angedeutet: durch ἐξορύξη der Bronze von Edalion. Zu dieser Form bemerken Deecke und Siegismund (Curt. Stud. VII 252), man könne nicht bezweifeln, „daß kyprisch ἐξορύζω statt ἐξορίζω 'ich vertreibe' gesagt werde", Georg Curtius aber fügt dazu die Redactionsnote, daß sich ὀρύζω vielleicht aus ὀρϝίζω erkläre, „da ja ὅρϝος inschriftlich bezeugte Grundform von ὅρος ist". Diese Vermutung enthält sicher einen richtigen Kern, ebenso sicher aber ist sie noch nicht die volle Wahrheit, da *vi* in betonter Silbe nicht Reduction zu *u* erfahren kann. Dagegen wird die Reduction verständlich, wenn man sie in unbetonter Silbe entstanden sein läßt, wenn man also annimmt, daß neben ὀρϝίζω u. s. f. die Formen ὅρυξε, ὥρυξον, ὥρυξα,

ὀρυξέτω u. s. f. gestanden haben. Dem Verhältnisse von *ὀρϝίζω* zu *ὤρυξα* läßt sich nun das Verhältnis der urgriechischen, im Epos unversehrt erhaltnen Duale auf *-οιϝιν* zu den arkadischen auf *-οιυν* an die Seite setzen: auch sie weisen *υ* an Stelle von *ϝι* in unbetonter Silbe auf. Man stößt hier auf eine dem Arkadischen und Kyprischen gemeinsame Erscheinung, die in die Zeit hinein reicht, in der die Kyprier noch im Mutterlande wohnten.

Beachtung verdient noch, daß der Dualis im Artikel durch den Pluralis verdrängt ist: *ἰμέσοϋν τοῖς Διδύμοιϋν*. Der nächste Vorgänger von *τοῖς* war vermutlich *τοῖν*: die Reduction von *τοῖϝιν* hat in der Proklise über *τοῖυν* hinaus zu *τοῖν* geführt.

22. Ark. *μεσακόθεν*.

Auf der nämlichen Urkunde begegnet (Z. 7) die Bestimmung

μεσακόθεν τοῖς Κράναιυν.

Man lernt aus ihr abermals eine neue Erscheinung kennen: das Adverbium *μεσακόθεν*. Dies Adverbium geht von dem Adjectivstamme *μεσακό-* aus, und dieser Stamm stellt eine Weiterbildung des Stammes *μέσο-* vor, für die es im Eigennamen viele Beispiele gibt: ich erinnere an *Ἵππακος*, *Πύρρακος*, *Σίμακος*, *Ἀντίλακος*. Aus dem Altindischen gehören Formpaare wie *márya-* (Mann) und *maryaká-* (Männchen), *sána-* (alt) und *sanaká-* (ehemalig, alt) hierher. Möglicher Weise besitzt nun *μεσακό-* (und darum bringe ich *μεσακόθεν* hier zur Sprache) sein genaues Gegenbild im Germanischen. Setzt man ark. *μεσακός* in das Germanische um, so erhält man *međjungaz*. Der Stamm dieses Wortes kann aus dem gotischen Compositum *midjungards* (*οἰκουμένη*) herausgelöst werden, das sich als Abkömmling eines germanischen *međjungagarđaz* betrachten läßt: die historische Form ist aus der vorhistorischen entweder durch Haplologie oder durch Synkopierung des Stammvocals entstanden, der zwischen den beiden gleichen Consonanten in besonders gefährdeter Lage war, aber auch ohne diesen Umstand der Vernichtung verfallen konnte, wie got. *þiudangardi* lehrt. Eine Ableitung der gleichen Art, wie ich sie mit dem Ansatze von *međjunga-* vorschlage, ist in alts. *alung* als selbständiges Wort erhalten; daneben liegt ahd. *alang* (totus) mit starkem Ableitungsvocale.

23. Ark. *ὑφέαρ*.

Daß der Pflanzenname *ὑφέαρ* dem arkadischen Sprachschatz angehört hat, bezeugt Theophrast De caus. plant. II 17, 1: *ἡ ἰξία καὶ ἡ στελὶς καὶ τὸ ὑφέαρ, ὧν τὴν μὲν καλοῦσιν Εὐβοεῖς, τὴν δὲ ὑφέαρ Ἀρκάδες, ἡ δὲ ἰξία κοινή.* Zu seiner Erklärung trägt Prellwitz (Etymol. Wörterb.[1] 336 =[2] 478) die Vermutung vor, das

Wort sei als Compositum zu denken, das als erstes Glied die aus dem Kyprischen bekannte Präposition ὐ, als zweites ein mit φύω verwandtes Nomen φέϝαρ enthalte. Da kypr. ὐ, wie Ahrens (Kl. Schriften 211 ff.) erkannt hat, mit ἐπί synonym ist, und da φέϝαρ als τὸ φυόμενον verstanden werden kann, wie mit ἀλέϝαρ sicher τὸ ἀλεϝόμενον gemeint ist, so stellt sich, wenn Prellwitz mit seinem Vorschlage Recht hat, als Sinn des Nomens ὑφέαρ heraus: τὸ ἐπιφυόμενον. Nun lese man, was bei Hesych als Erklärung von ὑφέαρ gegeben wird: τὸ ἐπιφυόμενον ταῖς πεύκαις καὶ ἐλάταις. Es ist deutlich: der moderne Etymologe ist durch sprachliche Analyse zur Aufstellung eines Wortsinns geführt worden, der sich genau mit der Aussage deckt, mit der der antike Lexikograph die mit dem Worte bezeichnete Pflanze beschrieben hatte; jener, ohne eine Beschreibung, dieser, ohne eine Etymologie liefern zu wollen. Aus diesem unbeabsichtigten Zusammentreffen schöpfe ich die Zuversicht, daß die Etymologie richtig ist. Ihr wichtigster Ertrag ist die Einsicht, daß die Präposition ὐ auch in einem in Arkadien gebräuchlichen Wort ihr Dasein behauptet hat.

24. Ark. κακρίνω τινί.

Daß die Arkader das Compositum κακρίνω mit dem Dative der Person, gegen die sich das Urteil richtet, verbunden haben, lehrt ein Satz des Gottesurteils von Mantineia:

δσέοι ἂν χρεστἒριον κακρίνε IG V 2 no. 262_{14}.

Die arkadische Syntax stimmt in diesem Punkt mit der ionischen überein. Herodot verbindet eine Anzahl mit κατά zusammengesetzter Verba, die eine feindliche Handlung bezeichnen, mit dem Dative der Person oder Sache, auf die die Handlung zielt, während der attische Sprachgebrauch den Genetiv fordert. Ich stelle die Belege zusammen.

1) καταγελᾶν:
τῶι ἀγάλματι κατεγέλασεν III 37, ἱροῖσί τε καὶ νομαίοισιν ἐπεχείρησε καταγελᾶν III 38, Πέρσῃσι καταγελᾶν III 155, ἡμῖν γὰρ καταγελᾶτε IV 79, καταγελάσαι ἡμῖν VII 9.
Abweichend κατεγέλασε τῶν Σικυωνίων V 68.

2) καταδοκεῖν:
τοῖσι καὶ κατεδόκεον νεοχμὸν ἄν τι ποιεῖν IX 99.

3) καταείδειν:
καταείδοντες βοῇσιν οἱ μάγοι τῶι ἀνέμωι VII 191.

4) κατακρίνειν:
καὶ τοῖσι μὲν κατεκέκριτο θάνατος VII 146, ὡς κατακεκριμένων ἤδη οἱ τούτων II 133.

5) *κατασκήπτειν*:
τοῖσι δὲ ὦν Λακεδαιμονίοισι μῆνις κατέσκηψε Ταλθυβίου VII 134.
Abweichend *ἢν μέν γε κατασκήψηι ἐς τὴν Πελοπόννησον* VIII 65.

6) *κατυβρίζειν*:
Μασσαγετέων τριτημορίδι τοῦ στρατοῦ κατυβρίσας I 212.
Abweichend *τὰ δὲ τοιάδε μάλιστα καθυβρίζεται τῶν χειρωνακτέων ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* Hippokr. I 131 13 K.

Die Ergänzung dieser sechs mit *κατά* componierten Verba, die eine feindliche Handlung bezeichnen, durch den Dativ schließt sich an die homerische Construction des Verbs *καταχέω* an, mit dessen Sinn der Begriff der Feindlichkeit nicht verbunden ist. Es heißt: *καδ δέ οἱ ὕδωρ χεῦαν* Ξ 435, *ἥ ῥά οἱ ἀχλὺν θεσπεσίην κατέχευε* η 41, *οἵ τε κατ' αἶσχος ἔχευε* λ 433. Wird neben der Person der Körperteil erwähnt, so tritt dieser entweder ebenfalls in den Dativ, indem das Object in seine Teile zerlegt wird: *τῶι κατέχευε χάριν κεφαλῆι τε καὶ ὤμοις* ζ 235 (θ 18), oder in den Ablativ-Genetiv im Sinne von herab: *τῶι μὲν ἔπειτα κατ' ὀφθαλμῶν χέεν ἀχλύν* Υ 321, *ὃ σφωϊν . . . ὑγρὸν ἔλαιον χαιτάων κατέχευε* Ψ 281. Die Verdrängung des Dativs der Person durch den Genetiv, der von *κατά* im Sinne des feindlichen Gegenüber abhängt, ist in der ionischen Prosa des 5. Jahrhunderts erst auf dem Wege: das mitgeteilte Verzeichnis enthält einen Beleg aus Herodot und einen aus der Hippokratischen Schrift *Περὶ διαίτης ὀξέων*. In Attica bildet sie die Regel.

25. Kypr. *ἔλφος*.

Johannes Schmidt (KZ 22. 316) wird die Erkenntnis verdankt, daß die bei Hesych aufbewahrten Wörter

ἔλπος· ἔλαιον, στέαρ, εὐθηνία,
ἔλφος· βούτυρον· Κύπριοι

mit altind. *sarpíš*- (zerlaßne Butter) und ahd. *salba* zusammenhängen. Aber weder er noch einer seiner Nachfolger hat den Gegensatz aufgeklärt, der das kyprische Wort nicht nur von *ἔλπος* sondern auch von dem Nomen *ὄλπα*, das von Kleitarchos (Athen. 495 c) den Korinthiern, Byzantiern und Thessalern zugesprochen wird, und von lesb. *ὄλπις* (Sappho 51 3) scheidet. Ich glaube die Lücke ausfüllen zu können: in *ἔλπος*, *ὄλπα*, *ὄλπις* ist der Hauch, der als Nachfolger des vorgriechischen *s* gedacht werden muß, zu Grunde gegangen, weil er an seiner ursprünglichen Stelle, im Anlaute, geblieben war, die Dialekte aber, denen jene Wörter angehören, den anlautenden Hauch preisgaben; in *ἔλφος* dagegen ist er in dem *φ*

gebunden, weil er vom Anlaute der ersten hinter das anlautende π der zweiten Silbe getreten war und dieses zur Aspirata umwandelte. Die kyprische Wortform hat also die gleiche Geschichte hinter sich wie die böotischen ἐνθί, ἔνθω und beweist, daß der kyprischen Psilosis eine Periode vorangegangen ist, in der man den anlautenden Hauch noch sprach.

26. Kypr. ζάει.

Die kyprische Verbalform ζάει, die von Hesych mit πνεῖ erklärt wird, kann man begreifen, wenn man ihr ει als Ausdruck für η auffaßt, wozu man durch die ebenfalls bei Hesych überlieferte Schreibung ῥύεινα für Ϝρῆνα berechtigt wird. Denn nun wird man auf die Flexion ζάημι, ζάης, ζάη geführt, die in einem Dialekt nicht überraschen kann, dessen Analyse ihn als Mischung äolischer und achäischer Elemente erkennen läßt: man braucht nur an πείσει neben Ἀχαιομάντιες zu denken. Die Formen τίθης, τίθη, δίδως, δίδω, ζεύγνυς, ζεύγνυ schreibt Herodian (II 823_{16}) den Αἰολεῖς zu; seine Lehre wird durch δείκνυ bei Hesiod (WT 526) und durch δάμνα bei Alkaios (92_1, hergestellt von Wackernagel Nachrichten 1914, 103, 2) bestätigt. Den Formen δείκνυ, δάμνα schließt sich kypr. ζάη an.

27. El. ἀλύτας.

Um den Namen der eleischen Polizeibehörde der ἀλύται zu verstehn, der noch im 3. Jahrh. n. Chr. lebendig gewesen ist (Olympia 483_7), muß man sich die Worte des EM vor Augen halten: ἀλύτας Ἠλεῖοι τοὺς ῥαβδοφόρους ἢ μαστιγοφόρους καλοῦσι. Nimmt man an, daß die späten Quellen die Amtsbezeichnung in später Gestalt geben, wie die des κλειδοῦχος und des οἰνοχόος (Olympia $66_{3.5}$ und sonst), denkt man sich also als ältere Wortform Ϝαλύτας, so kann man den Namen der eleischen ῥαβδοφόροι an das gotische Wort *valus* anknüpfen, mit dem Vulfila ῥάβδος übersetzt, und gewinnt so eine Ableitung wie κορυνήτης.

28. El. ἔγγαρος.

Die Eingangsformel der Inschrift Olympia 335

ἡ πόλις ἡ τῶν Ἠλείων καὶ Ῥωμαίων οἱ ἐνγαροῦντες

enthält ein Participium, von dem Dittenberger bemerkt, daß es mit ἐπιδημοῦντες oder μετοικοῦντες synonym und aus dem alten einheimischen Dialekte beibehalten worden sei. Er sieht in ἐγγαρέω eine Ableitung von ἔγγαρος, einem mit att. ἔγγειος gleichbedeutenden Worte. Es scheint ihm dabei entgangen zu sein, daß das

Element -γαρος auch als selbstständiges Wort Leben gehabt hat: -γαρος ist doch wol mit dem Adjectivum γεηρός identisch, das einmal bei Platon (Staat 612a), oft bei Aristoteles in der Bedeutung 'erdig' anzutreffen ist. Bei den Verhandlungen, die die Geschichte des Wortes γᾶ zum Vorwurfe gehabt haben, ist das Wort γεηρός außer Ansatz geblieben. Und doch kommt ihm hohe Bedeutung zu, da es mit Notwendigkeit auf eine Grundform γᾱϝᾱρός, also auf ein Substantivum γᾶϝᾱ hinweist, das neben dem Wurzelnomen γᾶ bestanden haben muß und von Wackernagel (KZ 27. 264) auf Grund der ionisch-attischen Composita auf γεω- im ersten und -γεως im zweiten Gliede gefordert worden ist. Man muß aber beachten, daß γεηρός in Attica nicht bodenständig sein kann, da attische Namen wie Ἀναξιλέα neben böotischen wie Ἀρκεσιλάα lehren, daß der attische Nachkomme von γᾱϝᾱρός die Gestalt γεᾱρός haben müßte. Platon und Aristoteles gebrauchen eine Wortform, die offenbar mit der ionischen Naturwissenschaft nach Athen gelangt ist. Gegen die Identificierung des eleischen -γαρος mit γεηρός, die an sich nicht nötig ist, da sich γαρός an das Wurzelnomen anschließen ließe, wendet man vielleicht ein, daß sie die Umgestaltung von ᾱϝᾱ zu ᾱ voraussetze, während das Erscheinen von ἀνάατορ auf dem Amnestisgesetze lehre, daß das Schwinden des ϝ zwischen α-Vocalen Hiatus hinterlasse. Darauf ist zu erwidern, daß die Erhaltung des Hiatus in der juristischen Formel für den Zustand der lebendigen Sprache nichts beweist, außerdem, daß das Amnestiegesetz von der Weihinschrift, die das Wort ἐνγαροῦντες enthält, durch Jahrhunderte getrennt ist.

29. El. παίδωσις.

Das Wort παίδωσις ist bei den Eleern der technische Ausdruck für die Adoption. Man begegnet ihm auf vier Inschriften aus Olympia, z. B. 59₈ .... ων Καλλίππου, κατὰ δὲ παίδωσιν Τηλεμάχου. Zu dieser Bedeutung konnte παίδωσις nur dann gelangen, wenn die Eleer παῖς im Sinne von υἱός gebrauchten. Man muß also annehmen, daß sie dies getan haben. Hiermit aber constatiert man, daß sie einem Sprachgebrauche huldigten, der für das Lesbische, Thessalische und Kyprische zu belegen ist, den man also vermutlich äolisch nennen darf (WSchulze GGA 1897. 879 f.). Die äolischen Bestandteile, die der Dialekt enthält, werden so um einen vermehrt.

30. Die langen e-Laute auf den archaischen Inschriften von Thera.

Die urgriechische Länge wird in den meisten Fällen mit dem Zeichen geschrieben, das gleichzeitig zur Darstellung des Hauchs verwendet wird. Neben H erscheint aber noch, zum Teil auf dem gleichen Stein, einige Male E, zum Beweise, daß die Scheidung der Quantitäten in der Schrift noch nicht ganz durchgedrungen war. Die Belege sind — die Zahlen beziehen sich auf den Band IG XII 3 mit dem Supplementbande —

Ἄνθε̄ς 1424;
Ζε̄νός 425;
Θε̄ρός 369, Θε̄ρις 1463;
Qōρε̄ς 354. 355 neben Qōρής 350;
ὀρχε̄στάς 540. 543 Add.;
Ῥε̄κσάνōρ neben Προκλῆς 762a, Μάληρος 762b,
Ὀρθοκλῆς 762d.

Ich ziehe hierher auch

τε̄δε 537. 538. 551,

indem ich von den Herausgebern abweiche, die das Adverbium als τεῖδε auffassen, obwol es auf der Insel kein weitres Beispiel für die Darstellung des Diphthongs durch E gibt, der Diphthong sogar auf der dritten Inschrift unmittelbar vor dem Wort, in dem er mit E dargestellt sein soll, ausdrücklich mit EI geschrieben erscheint: Λυκείōι.

Welcher Lautwert der ererbten Länge zukommt, erkennt man daran, daß die aus der Contraction von ε mit α hervorgegangne Länge ebenfalls mit H geschrieben wird:

Κληγόρας 1461.

Da diese Länge nur ein offner Laut sein kann, muß auch die ursprüngliche, zu deren Darstellung man das gleiche Zeichen wählt, als offner Laut definiert werden.

Zu dem gleichen Ergebnisse gelangt man, wenn man die Länge betrachtet, die an die Stelle einer Kürze getreten ist, hinter der im Lesbischen und Thessalischen doppelte Nasale und Liquidä erscheinen. Für diese Länge gewähren die Steine die Belege

ἠμί 990 (vgl. lesb. ἐμμί);
ἄηρεν 449 (vgl. lesb. ἀέρρατε);
Χηρίας 1613 (vgl. lesb. χέρρας).

Einmal hat der Schreiber geschwankt und beide Zeichen neben einander gesetzt:

HEμί 769.

Die Lehre, die man hieraus ziehen muß, ist die, daß schon

zu der Zeit der frühesten Aufzeichnungen der Theräer das alt. ē und das bei der Umgestaltung der im Äolischen als εμμ, ερρ auftretenden Verbindungen aus der Kürze hervorgegangne ē in die offne Länge zusammengefallen waren.

Von diesem offnen ē hebt sich zunächst die Länge ab, die durch Contraction zweier homogener Kürzen entstanden war. Sie wird fast immer mit E geschrieben:

ἐποίε̄ 389. 763. 764;

ὄρχε̄το 536,

je einmal aber auch mit H und mit EI:

Ἐτεόκλη̣ια 781,

Κλεισίτιμος 575.

Die erste Ausnahme kann man leicht eliminieren: Ἐτεόκλη̣ια ist nicht der Nachkomme von Ἐτεϝοκλεϝέσια, der die Gestalt Ἐτεόκλεια haben müßte, sondern hat sein η aus Ἐτεοκλῆς erhalten wie lesb. Ἡρακλητ̄δαν Ditt. Or. 265_{14} das seinige von Ἡρακλῆς. Die zweite ist mit höchster Dankbarkeit zu begrüßen: ein ē-Laut, der versuchsweise mit EI geschrieben wird, kann nur ein nach ī hin neigender, also der geschloßne ē-Laut sein. Also besaßen die Theräer, als sie zu ihren ersten Aufzeichnungen schritten, zwei verschiedne ē-Laute: einen offnen, in den die urgriechische Länge und die unter bestimmten Bedingungen durch Dehnung erzeugte Länge zusammengefallen waren, und einen geschloßnen, zu dem die Verschmelzung von ε mit ε geführt hatte.

Nun lehrt aber die aus ὄρϝος hervorgegangne theräische Wortform οὖρος, die durch die Steine 411. 436 geboten wird, daß die Sprache von Thera zu den Dialekten gehört, in denen ϝ hinter Nasalen und Liquiden nicht spurlos wegfällt sondern bei seinem Schwinden Dehnung hinterläßt, und weiter, daß die bei diesem Anlaß erfolgte Dehnung des ο geschloßne Länge bewirkt. Also läßt sich erwarten, daß auch der Nachfolger von ἔνϝατος auf Thera eine Form mit geschloßner Länge sei. Diese Erwartung wird erfüllt durch

hε̄́νατον 1638_2.

Die Länge also, die im Gefolge des Schwindens eines ϝ erscheint, fällt nicht mit der früher besprochnen Dehnungslänge zusammen sondern mit der Contractionslänge: sie wird mit E, nicht mit H, geschrieben.

Dieses an den ältesten Denkmälern aus Thera gewonnene Resultat stimmt nun völlig mit dem überein, zu dem Brause (Lautl. d. kret. Dial. 124 ff.) bei der Untersuchung der ältesten kretischen Steine gelangt ist.

Die ältesten kretischen Steine, die vom Pythion zu Gortys Coll. 4962—4981 und die gleichartigen aus Eleutherna Coll. 4953. 4954. 4955, Lyttos 5090. 5091. 5092, Vaxos 5125. 5126. 5128 verwenden zur Darstellung langer *e*-Laute zwei Zeichen, H und E, während die nächst ältesten sich mit einem einzigen begnügen, mit H. Untersucht man nun die Art, wie die beiden Zeichen verteilt werden, so stellt sich ein Resultat heraus, das an Klarheit nichts zu wünschen läßt. Es zeigt sich nämlich,

1) daß mit H geschrieben wird die ursprüngliche und die in den Verbindungen *ημ*, *ηλ* erscheinende Länge, denen im Lesbisch-Thessalischen *εμμ*, *ελλ* entsprechen; z. B.

> *μήτε θηρίον* 4954_5, aber auch *ἰνήμε̄ν*, *ἤμε̄ν* $_{4.6}$;
> *πεντήϙοντα*, *μή*, *ἄνηβον*, aber auch *ὀφῆλεν* 4979;

2) daß mit E geschrieben wird die Contractionslänge und die beim Schwinden eines ϝ hinter Nasalis ins Leben tretende Länge; z. B.

> *δοκε̄ν* 5125 A_2, *καταμετρε̄ν* B_7, *ἀναιρε̄σθαι* 4974_2;
> *κσε̄νοδόϙο̄ι* 4976, *κσε̄νίος* 4979, *κσέ̄νιον* 4981_4.

Man sieht, daß hier die gleichen Längen mit H und die gleichen mit E geschrieben werden wie auf Thera. Erst in der nächsten Periode, in der man die beiden Zeichen nicht mehr zur Unterscheidung der Qualitäten sondern der Quantitäten verwendete, schrieb man die aus vier verschiednen Quellen fließenden *ē*-Laute mit dem einzigen Zeichen H.

Brause hat sich bei seiner Behandlung der kretischen Längen mit dem allgemeinen Hinweise darauf begnügt, daß die Geschichte dieser Laute auf Thera parallel verlaufen ist (129). Es schien mir wichtig zur Anschauung zu bringen, daß diese Parallelität in der ältesten Zeit vollständig gewesen ist.

31. Der kretische Phylenname *Ἀρχήια*.

Auf drei kretischen Urkunden erscheint die Zeichengruppe *αρχηιας*:

> *ἀπελάγασαν ἁ πόλις οἱ Γορτύνιοι ἐλεύθερον, ἐπὶ τᾶς αρχηιας κορμιόντων οἱ σὺν Ἀρχεμάχωι τῶι Γάστριος* Coll. 5007;
>
> *κορμιόντων Γόρτυνι μὲν ἐπὶ τᾶς αρχηιας τῶν σὺν Εὐρύττονι τῶ Μενοντίδα* 5018_1;
>
> *ἐπὶ τᾶς αρχηιας κοσμιόντων τῶν σὺν Ζωάρχωι ἔδοξεν Κνωσίων τοῖς κόσμοις καὶ τᾶι πόλι* 5155_9.

Die Herausgeber, unter ihnen Blaß, entnehmen der Gruppe ein Appellativum *ἀρχήια*, das 'Regierung' bedeuten soll. Nun lehrt

aber Blaß zu der ersten Inschrift: „doch hängt nicht etwa *κορμιόντων* von *ἀρχήιας* ab", und constatiert damit selbst die Unmöglichkeit der Auffassung, denn die Bestimmung 'unter der Regierung' verlangt die Angabe, wer die Regierung bilde, und diese Angabe fehlt. Auf den richtigen Weg bringt eine Urkunde, von der Blaß keine Kenntnis haben konnte, weil sie erst nach seinem Tode zugänglich geworden ist. Ein Beschluß aus Hierapytna, publiciert *Ἐφ. ἀρχ.* 1908. 197 no. 1, beginnt mit den Worten

> *Ἐπὶ τᾶς Καμιρίδος, κοσμόντων τῶν σὺμ Βουάω τῶ Ἀμφέροντος.*

Es ist klar, daß *ἐπὶ τᾶς αρχηιας* mit *ἐπὶ τᾶς Καμιρίδος* auf der gleichen Linie steht, daß man also in *αρχηιας* den Genetiv des Phylennamens *Ἀρχήια* zu sehen hat. Allerdings entsteht nun eine Schwierigkeit: da die beiden ersten Urkunden nach Gortys gehören, die dritte von Knosos ausgestellt ist, so muß man annehmen, daß sowol in Knosos wie in Gortys eine Phyle *Ἀρχήια* bestanden habe. Diese Schwierigkeit kann aber nur die mangelhafte Bekanntschaft der Verfassung der kretischen Städte, nicht die Fehlerhaftigkeit der Beweisführung an den Tag bringen. Für Knosos gewinnt, woran mich Hiller von Gärtringen erinnert, die Annahme einer Phyle *Ἀρχήια* dadurch einen Halt, daß auf der Inschrift Ditt. Syll.[3] 56 das *τέμενος* eines Heros *Ἀρχός* in der Nähe von Knosos bezeugt wird (Z. 35), an dessen Namen sich der der Phyle anknüpfen läßt.

32. Kret. *ἀφαμιῶται.*

Die ausführlichste Nachricht über die *ἀφαμιῶται* geht auf Kallistratos zurück. Er sagt (Athen. 263 e): *καλοῦσι δὲ οἱ Κρῆτες τοὺς μὲν κατὰ πόλιν οἰκέτας χρυσωνήτους, ἀφαμιώτας* (überl. *ἀμφ°*) *δὲ τοὺς κατ' ἀγρὸν ἐγχωρίους μὲν ὄντας, δουλωθέντας δὲ κατὰ πόλεμον.* Kürzer heißt es bei Hesych: *ἀφαμιῶται· οἰκέται ἀγροῖκοι, πάροικοι,* bei Strabon (701) bleibt es bei der einfachen Erwähnung. Der Name hat bisher noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Sie läßt sich aber mit Hilfe des Hesychischen Wörterbuchs geben. Man findet da die Glossen

> *ἄφημοι· ἀνώνυμοι, ἀκλεεῖς;*
> *ἀφήμονες· ἄρρητοι, οὐκ ὀνομαζόμενοι;*
> *ἀφημίζεσθαι· ἀθερίζεσθαι.*

Indem ich mich auf sie stütze, sehe ich in den *ἀφαμιῶται* Leute, die im Zustande der *ἀφαμία* leben, von denen es keine *φήμη* gibt und die darum *ἀθερίζονται.* Der Bildung nach gleicht der Ausdruck *ἀφαμιῶται* der Bezeichnung *συνευνομιῶται*, die auf dem Steine

Coll. 5119a (S. 422) begegnet; mit ihr schmückt sich ein Verein von Leuten, die zusammen eine *εὐνομία*, eine gute Weide, haben, ein Hirtenverein.

33. Kret. *διπλῆι*.

In Gortys sind *διπλῆι* und *διπλεῖ* neben einander im Gebrauche gewesen. Das Erscheinen von *διπλεῖ* brachte keine Überraschung. Die andre Form aber hat man erst durch die Steine Coll. 4968. 4976. 5007 kennen gelernt, sie verbirgt sich vielleicht jedoch auch hinter dem *διπλῆ* der korkyräischen Inschrift IG IX 1 no. 694 (Z. 71). Wie hat man sie zu deuten? Ich sehe in ihr den Locativ eines Nomens *διπλή* 'Doppelfaltung', in dem Nomen *διπλή* eine Bildung der gleichen Art, wie sie in *ὁμοκλή* vorliegt, eine Bildung also, die auf eine zweisilbige Wurzel *πελε-* hinweist. Von dem Nomen *διπλή* aus werden nun auch die ionischen Verhältniszahlwörter auf *-πλήσιος* verständlich, denen Solmsen (Untersuchungen 39) nur durch Annahme von Übertragung beizukommen wußte: das Element *-πλήσιος* ist von *-πλή* mit Hilfe des Suffixes *tio-* abgeleitet wie dor. *πλατίος*, ion. att. *πλησίος* von einem Nomen *πλᾶ* (Nähe), altind. *amấtya-* (Hausgenosse) von dem Adverbium *amấ* (zu Hause), vgl. WSchulze KZ 40. 413 ff.

34. Kret. *ἱρήνα*.

Zum Beweise dafür, daß in Gortys der Hauch gesprochen worden ist, hat sich Brause (Lautl. d. kret. Dial. 51) auf die Schreibung *χἰρήνας* berufen, die Coll. 5018 a5, auf einem Vertrage der Gortynier mit den Lappäern, angetroffen wird. Der Schluß von dem Erscheinen der Aspirata auf die Anwesenheit des Hauchs im Anlaute des folgenden Wortes gewinnt an Sicherheit, wenn von andrer Seite her der Nachweis erbracht werden kann, daß im Griechischen die Wortform *ἱρήνα* bestanden hat. Und dieser Nachweis läßt sich führen. Aus dem Verzeichnisse der griechischen Fremdwörter im koptischen Psalter, das Wessely in der Abhandlung Die griechischen Lehnwörter der sahidischen und boheirischen Psalmenversion (Wiener Denkschriften 1910 no. III) 20 ff. mitgeteilt hat — ich verdanke die Bekanntschaft mit dieser Arbeit Alfred Rahlfs —, erfährt man, daß das griechische Wort für Frieden im Sahidischen durch *εἰρήνη*, im Boheirischen aber durch *hιρήνη* wiedergegeben wird. Und man erstaunt über die Zuverlässigkeit, mit der die Kopten die griechischen Laute zum Ausdrucke gebracht haben, wenn man erfährt, daß sie auch *hέθνος*, *hελπίς*, *hιδιώτης*, *hικών*, *hέθος* und *hένατος*, den Hauch also in Wörtern ge-

schrieben haben, in deren Mehrzahl ihn griechische Inschriften aufweisen (die koptischen Wörter aus Höpfners Abhandlung Über die griechischen Lehnwörter in der koptisch-sahidischen Apophthegmenversion [Wiener Denkschr. 1918 no. II] S. 7, auf die mich ebenfalls Alfred Rahlfs aufmerksam gemacht hat). Soll es nun nicht Zufall sein, daß man in Gortys Aspirata statt Tenuis vor einem Worte geschrieben hat, an dessen Anlaut die Kopten den Hauch hörten, so muß man zugeben, daß die Gortynier im 2. Jahrh. *ἱρῆνα* gesprochen haben. Steht aber die Aussprache *ἱρῆνα* für das 2. Jahrh. fest, so muß sie aus einer frühern Zeit übernommen sein, da sich kein Weg ausdenken läßt, auf dem der Hauch in das alte Dialektwort hätte eingeführt werden können. Das Problem liegt jetzt eher so, daß man mit Wackernagel (Idg. Forsch. 25. 327, 1) fragen darf, ob man nicht von *hιρῆνα* als der Grundform auszugehn habe.

Auf diese Frage gibt es zunächst keine Antwort, weil die Herkunft des Nomens ganz dunkel ist. Ich kann nicht finden, daß die Bemühungen Brugmanns (Leipz. Sitzungsber. 1916 Heft 3) sie aufzuhellen zum Ziele geführt haben, bin aber nicht im Stande das alte Rätsel aus der Welt zu schaffen.

Ort und Zeit der Beowulfdichtung.

Von

F. Liebermann.

Vorgelegt in der Sitzung vom 16. Juli 1920.

Inhalt.

---

1. Das Beowulfepos verherrlicht die Geatas[1]).

Da das Epos mit einem Dänenkönig beginnt, die Geschichte mehrerer Nachfolger rühmend erzählt, ihren Hofhalt liebevoll beschreibt, die Dänen in freundlichem Sinne schildert und in ihr Land zwei von den drei Haupttaten des Helden verlegt, so konnte das Werk früher irrig als Dänengedicht erscheinen. Jedoch mit des Helden Heimkehr aus Dänemark endet des Dichters Anteil an Dänen; das letzte Drittel des Werkes betrifft die Rettung der Geatas; und das Ende ihres Königs bei den Franken, obwohl zur

1) Mir nicht zur Hand: Schück Folknamnet Geatas i Beowulf, Upps. 1907; Kier Beowulf, Kophg. 1915.

Haupthandlung nicht notwendig zugehörig, kommt an drei Stellen vor. Dabei heißen die Geaten den hierbei doch siegreichen Franken gegenüber überlegene Krieger (1213). Sie empfangen von Nachbarn über See [nicht notwendig Dänen] Tribut. Besonders deutlich stehen sie aber über den Dänen. Der Held, von dem besonders oft der Geatische Stamm betont wird (641. 1302), überragt alle Recken des Gedichts durch kriegerische Tüchtigkeit wie christliche Tugenden. Aus einer Gefahr, die zu bekämpfen den schwer geschädigten Dänen selbst, nach Urteil seines Königs und Oheims, hätte obliegen sollen (1994), aber allen ihren bewaffneten Kriegern trotz mehrfacher Versuche und kühner Gelübde nicht gelang, rettet er sie waffenlos (483); er heißt und fühlt sich als ihr Erlöser und Rächer[1]). Den königlichen Sprecher am Dänenhofe, der ihn hämisch reizt, widerlegt er durch frühere Leistungen und neue Tat, zu der diesem die Kühnheit mangelt. Die Dänischen Gefolgskrieger [nicht die der Todesgefahr doch näheren Geatas] beben vor Grendel und dessen Mutter (769. 784. 1279). Die Untreue des Neffen des Dänenkönigs wird angedeutet, damit der Edelmut des Geaten, den jener König adoptieren möchte, umso heller strahle. Öfter erscheint der Geate am Dänenhofe als der Fremde, mit deutlicher Spur nationalen Gegensatzes[2]); daß er vom König die Bewachung der Schloßhalle erhält, verstößt gegen dessen Regierungsgrundsatz (658); und sein Ruhm glänzt so leuchtend, daß der Dichter beschwichtigen muß, das Ansehen des Königs bei den Dänen sei darob nicht verdunkelt (863). Der Geate verspricht, ohne Gegenseitigkeit zu benötigen, dem Dänen in Zukunft Beistand gegen dessen feindliche Nachbarn (1823). Er hilft ihm freiwillig; dagegen wird der Dänen-Thronfolger, so steht in Aussicht, am Geatenhofe den [Gefolgschafts]vertrag eingehen und Freunde nötig finden (1837). Beowulf erringt nun all seinen Ruhm nicht für sich allein, sondern, gemäß dem Gefolgschaftswesen der Germanen, für seine Gefolgsleute, die überall als Blüte der Nation erscheinen und oft *folc* heißen, ja, für den ganzen Stamm (2097). „Wir“, sagt Beowulf, vollzogen die Heldentat, erwarben die Beute, wollen zu Hygelac heim[3]); sie alle empfangen daheim des Hafenwächters Gruß (1895). Den Geaten allgemein wird von den Dänen Freundschaft angeboten (1860). Jene also will der Dichter erheben[4]).

1) 382. 458. 592. 604. 609. 628. 641. 830. 942. 1377. 1653. 1669.

2) Diesen setzt Chadwick Heroic age zu stark herab.

3) 959. 1652. 1818. 2095.

4) Björkman fühlt das Geatische im Beowulf so stark, daß er daraufhin für

2. Geaten und Goten galten bei Alfreds Hofgelehrten irrig für Jüten. Nach Beda[1]) waren die Deutschen, die im 5. 6. Jahrhundert Britannien besiedelten, Angeln, Sachsen und Jüten, und nahm der letztgenannte Stamm Kent und Wight samt der gegenüber liegenden Küste Hampshires. In Kent besteht keine weitere Spur des Namens[2]). Dagegen in Wessex hielt sich die Mutter Alfreds, laut der Angabe seines Freundes und Biographen Asser[3]), *de Gothis et Iutis* entstammt. Zweitens erwähnt einer der Angelsächsischen Annalisten, wohl erst 11. Jahrhunderts, zu a. 449 *þæt cyn on Westsæxum, þe man nu gyt hat Iutnacynn*; da er freilich dies nur übersetzt aus Bedas Zeile *ea quae usque hodie in provincia Occidentalium Saxonum Iutarum natio nominatur*, so mag er gedankenlos Bedas Gegenwart zur eigenen übertragen haben, also vielleicht der Zeugniskraft fürs Fortbestehen des Stammesnamens entbehren. Der Beda-Übersetzer[4]) läßt jene Zeile aus: wodurch das Weiterleben des Stammes nicht etwa widerlegt wird. An anderer Stelle gibt er Bedas *proximam Iutorum provinciam* wieder durch *neahmægđe, seo is gecegd Eota*[5]) *lond*, was fürs Fortleben des Namens spricht. Dieses folgt sicher aus Florenz von Worcester, der zu a. 1100 den New Forest *Nova foresta, lingua Anglorum Ytene* nennt und in der Genealogie einen Teil davon als *provincia Iutarum* bezeichnet. Die Orte Redbridge und Stoneham, die Beda[6]) im Jütenland nennt, liegen westlich bezw. nördlich bei Southampton; Florenz meint wahrscheinlich die Gegend nahe Brockenhurst[7]), 2 Meilen sw. davon.

Erst vor wenigen Jahrzehnten[8]) hat man jene Jüten als Friesen erkannt, deren Name zuerst als *Euthiones, Eutii* bei Lateinern vorkommt und Englisch *Eotan*, Westsächsisch **Ietan*, zuletzt *Ytan* lautet.

---

möglich hält, eine Kolonie der um 500 von Schweden unterworfenen Geaten habe in England als Auswanderer Freiheit und Skandinavensage bewahrt; 'Beowulf' in Finsk Tidskrift 84 (1918) p. 263.

1) Hist. eccl. I 15. IV 16.

2) *Cantiani Juti*, neben *Juti Vectiani*, kommen zwar zu c. 880—900 vor bei Joh. Wallingford. (ed. Gale Hist. Brit. SS. XV p. 538); allein dieser Mönch ist ein lügnerischer Antiquar, um 1250, der vielleicht auch hier nur Beda und seiner Phantasie folgt.

3) ed. Stevenson p. 4.

4) Ed. Miller I p. 52. 308.

5) Der Widsith-Dichter (26) meint mit *Ytum* festländische.

6) Laut Plummer 'Bede' II 229.

7) Freeman 'Will. Rufus' II 321.

8) Zuletzt Björkman [†] Stud. üb. Eigennamen im Beow. (in Stud. Engl. Philol. hrsg. Morsbach) 1920, S. 21.

Das Beowulf-Gedicht kennt diese *Eotan*, und der Beda-Übersetzer bietet an einer Stelle richtig *Eota* [var. *Ytena*] *lond*[1]). Vielleicht nur eine richtige Spur dieser Aussprache birgt die Form *Iot-* statt Bedas *Iut-* bei einem Abschreiber der Angelsächsischen Annalen zu 449. Dagegen die Geatas, Beowulfs Volk, gelten jetzt als[2]) Götar Südschwedens. Sehr früh aber setzt die Verwechslung ein, vielleicht schon bei Prokop[3]). Dreimal gibt dann jener Anonymus, der seit dem 10. Jahrhundert mit König Alfred identifiziert wurde und ihm wohl nahe stand, in seiner Übersetzung Bedas *Iutas* durch *Geatas* wieder. Asser spricht (S. 257[3]) von *Gothis et Iutis* als Einem Volke, das er mit Westsachsen identifiziert[4]); denn er nimmt die Namen der Wight beherrschenden Ahnen von Alfreds Mutter aus den Angelsächsischen Annalen[5]), die sie zur Dynastie Wessex rechnen[6]). Alfred sagt zweimal, da wo er Jütland meint, *Gotland* in Ohtheres Reisebericht, den er seiner Orosius-Übersetzung einfügt; das dritte Mal steht das Wort fürs Schwedische Gothland. Und bei seines Bruders Nachkommen Herzog Æthelweard heißen jene Jüten *Gioti*[7]), wofür bei Wilhelm von Malmesbury *Gothi* eintreten. [Schwerlich meint der Abschreiber des Beowulf mit seiner Lesart *Geotena* Jüten, ist vielmehr in *Geatena* zu bessern; 445]. Unter den mit den Dänen vereinten Wikingern, die seit dem 8. Jahrhundert Britannien verheerten, werden von Wallisern und Engländern[8]) auch *Gothi*, *Gouti* genannt. Sie meinen die Bewohner vielleicht nur der Insel Gothland und Südschwedens, möglicher Weise aber auch des Dänischen Jütland, das Nordisch *[H]reið-gota-land* hieß[9]).

3. Vielleicht erweckten auch Namen des königlichen Stammbaums die Teilnahme der Dynastie von Wessex am Beowulf. Im Beowulf-Epos kommt eine Reihe von Gestalten in Nebenrollen vor, die die Englische Dynastie

1) S. o. S. 257[5].

2) Zuletzt Björkman 'Beow. och mytol.'. (Finsk Tidskr. 84 [1918] 152).

3) Stevenson 'Asser' 166[3]—169. Zuletzt setzten Bugge und Kier (laut Beibl. Anglia 17 [1916] 244) *Geatas* = Jüten.

4) Im Gegensatz zn Beda.

5) A. 530. 534.

6) Dagegen Chadwick Origin Engl. nation 29.

7) Mon. Brit. 502. Nach Chadwick Or. 104 will diese Form die Skand. *Iótar*, Einwohner Jütlands, wiedergeben.

8) Ann. Cambriae 1066; Flor. Wigorn. in der Geneal. Deir. und Henr. Huntingd. V Prol.

9) Chadwick 'Origin' 175. Von ihnen trennt die *Geatas* Widsith 58 f., von Goten Deor 15. 23; über *Geat* hierin s. Chadwick 'Heroic age' 115[1].

nah angehen mußten. Der erste deutsche Eroberer, Hengist, erscheint hier in Verbindung mit der Finnsage [1]). Der Heros Ingeld tritt auf, dessen Namen der Urnrgroßvater von Egberht, Englands erstem Monarchen, trug. Scyld Scefing und Heremod, in der Königs-Stammtafel von Wessex die Ahnen Wodans, kommen ebenfalls in der Dichtung vor; von Brond, Wodans Enkel, erwähnt sie die Nachkommen. Besonders aber mußte die angeblich den Geatas entstammte Dynastie fürs Geaten-Epos deshalb Teilnahme empfinden, weil an der Spitze ihres Stammbaums ein Geat steht als Großvater Finns, des Urgroßvaters von Wodan. Diese Genealogie ist in der Historia Britonum [2]) um 700 literarisch wohl zuerst nachweisbar: *Woden, filii Frealaf, f. Fredulf, f. Finn, f. Folcwald, filii Geata, qui fuit, ut aiunt, filius dei; . . . unus est ab idolis eorum, quod ipsi colebant.* Hier bildet diese Reihe den Beginn des Kenter Stammbaums. *Geat* leitet auch die Northumbrer Genealogie ein, die ein Angelsächsischer Annalist zu a. 547 aufnahm [3]). Sie lautet bis zwei Stufen über Wodan herunter mit der der Westsachsen gleich, die ein früher, wenn nicht der früheste, Angelsächsische Annalist zu a. 855 aufnimmt, indem er die Ahnen bis Adam hinauf hinzufügt [4]). Æthelweard entnimmt *Geat* hierher. Um 812 stellt ein Stammbaumsammler *Gioting* als Ahnen der Fürsten von Lindsey hin. [Derselbe setzt *Waðolgeot* als Wodans Sohn in die Mercier-Königsahnen] [5]). Asser verband die Liste der Historia Britonum mit dem Annale von 855, hob aber dabei Geat besonders hervor durch ein (nur scheinbar auf diesen passendes) Zitat aus Sedulius [6]). Ihm folgten Florenz a. 849 und der Textus Roffensis: *Geat, þene þa hæðenan wurðedon for god* [7]). Aus Florenz schöpft Ordric Vitalis [8]), aus der Historia Britonum Heinrich von Huntingdon [9]). Schon die Gemeinsamkeit der Götternamen Wodan und Geat in jenen Tafeln beweisen den Ursprung im Heidentum. Sie reichen

1) Chadwick Or. 52.

2) Ed. Mommsen Mon. Germ., Auct. antiq. XIII (1898) 171. Vgl. Erna Hackenberg Stammtaf. d. Agsä. Kön. 89; Brandl in Archiv neu. Sprach. 137 (1918) 9.

3) Hackenberg 109. Dem. Ann. Ags. folgen Florenz a. 547 und Henr. Huntingdon. II, ed. Arnold p. 51.

4) Hackenberg 14. 29.

5) Ed. Sweet Oldest texts. 170 f.; Hackenberg 100. 104.

6) Ed. Stevenson p. 162; Hackenberg 26.

7) Plummer Saxon chron. II 4^2; Hack. 31.

8) Stevenson 158^2; Hack. 50.

9) II p. 39.

sogar teilweise in die festländische, den Götar benachbarte Heimat der Inselgermanen sicher hinauf. Im Nordischen nämlich ist *Gautr* ein Beiname Odins [1]) und ein eponymer König der Götar. Freilich soll es nur eine unsichere Vermutung sein, *Gapt*, den Jordanes als Stammvater der Ostgotischen Amaler nennt, mit Gaut zu identifizieren [2]). Die westsächsischen Genealogen des 9. Jahrhunderts aber, die sicher das mythische Wesen Geats nicht erklären konnten und für die *Gewisse* (die schon für Beda [3]) veraltete Bezeichnung der Westsachsen) einen Heros eponymus in *Gewis*, dem von Wodan im 6. Gliede abstammenden Urgroßvater Cerdics, vorfanden, verfehlten schwerlich, auch Geat zum menschlichen Ahnen der Geatas zu euhemerisieren. „Geat suggests a Götish origin for the families which claimed descent from that person" [4]).

4. Der Dichter [5]) belehrt den Adel, vielleicht Fürsten, von Wessex, nicht erst in Wikingerzeit.

Ein Knäuel von geschichtlichen und sprachlichen Verwirrungen also hat die Dynastie Wessex mit Mythos und Sage von Geat und Geaten verknüpft, ähnlich wie früher den Stamm und Namen der Briten mit Troja [6]). Als die Königin von Wessex um 854 [7]) den Kindern, darunter Alfred, einen Band gab, der *poemata Saxonica* enthielt: — welches Gedicht konnte ihr näher liegen als das Epos von den Geaten, das ihren und ihres Gemahls Stamm zu verherrlichen schien? Nun hat die Kritik am Beowulf längst schon hervorgehoben die Verherrlichung des Königtums, die Hochstellung der Fürstinnen, den Edelsinn des Helden, die Berechnung auf adlige [8]) Leser oder Hörer, die Sittenpredigt an vielen Stellen, die moralische Reinheit des Inhalts, die bisweilen frauenhafte Weichheit des Gemütes. Mit Glück hat letzthin ein geistvoller

1) Kemble Saxons I 370; Chadwick Or. 270; Vigfusson and Powell Corpus poet. bore. 460; Stefanovic in Anglia 36 (1912) 386.

2) Müllenhoff Mon. Germ., Auct. antiq. V (1882) 142; ebenso Chadwick, Stevenson.

3) Ed. Plummer II 89; Stevenson 161.

4) Chadwick Or. 293.

5) Gab es mehrere Dichter des B. (wie zuletzt Boer Altengl. Heldendichtg. 17. 46. 112 behauptet), so ist der vereinheitlichende Redaktor gemeint (den auch Boer als Geaten-Verherrlicher erkennt). Pizzo in Anglia 39 (1916) 5 hält Boers Argumente mit Recht für nicht bündig.

6) Hist. Brit. ed. Mommsen 147¹—161.

7) Plummer Alfred 83; Stevenson 225.

8) Nichtadlige bleiben namenlos; Chadwick Heroic 82. — Die feigen Gefolgsleute erscheinen vielleicht behufs ritterlicher Erziehung, damit Wiglaf ihnen Schaden an Ehre und Stellung androhe.

Literarhistoriker [1]) das Werk einem Fürstenspiegel für die Jugend angeähnelt. Dagegen vergeblich [2]) sucht er eine Abfassung des Beowulf erst zu Ende des neunten Jahrhunderts für die Kinder eines Anglo-Skandinavischen Fürsten wahrscheinlich zu machen. Er beweist auch nicht, daß der Dichter Altertümer heidnischer Kultur in archäologischem Interesse darstelle, um der geschilderten vorchristlichen Zeit das historisch passende Kleid überzuwerfen. Bei solcher Absicht spräche der Epiker vielmehr von Wodan, Walkyren und Priestern, während er nur an Einer Stelle den Götzendienst in Gegensatz zum wahren Glauben stellt (175); er würde auf den Holzbau der Halle als primitive Kunst herabblicken aus seinem Münster oder Schlosse von Stein; er höbe einmal hervor, daß die Geschichte nicht in England, sondern nahe der festländischen Heimat der Ahnen seines Publikums spielt. Der literarische Tiefstand der festländischen Vettern beweist für die Inselgermanen um 725 [3]) nichts: hier zeigte vielmehr der Lateiner-Kreis Aldhelm, Beda, Bonifaz eine Sinnesfeinheit, Seelenkunde, Weltbildung, Gelehrsamkeit, Schriftgewandtheit, Erzählergabe, die die geistige Höhe des Beowulf sogar übertreffen. Auch schrieb England bereits vor 700 in der Volkssprache Verse wie Gesetze und bald nach 725 Urkunden: ebenfalls lange vor Deutschland. Die Chronologie Angelsächsischer Dichtung steht doch nicht so fest, daß aus ästhetischen Kriterien, besonders wegen jener angeblich unnaiven antiquarischen Betrachtungsweise, das Epos erst zu 875, aber nicht schon zu 725, einzureihen möglich wäre.

5. Der Dichter und sein Publikum kennen die Geschichtssagen der westlichen Ostsee im 4—5. Jahrhundert in weitem Umfange, leben also nicht erst 875. Das Epos bietet eine Fülle von Eigennamen [4]) der Helden, Völker und Orte sowie von Geschichten historischen Kernes und Märchen mythischen Ursprungs, die in Nordischer und Angelsächsischer Literatur spurweise Parallelen

---

1) Schücking 'Wann entstand Beow.?' in PBBeitr. 42 (1917) 347. Der im 9. Jahrhundert vom Iren Sedulius gedichtete Fürstenspiegel 'De rectoribus Christianis' (ed. Traube Mon. Germ., Poetae Lat. Carol. III 154) ermahnt durch unmittelbare Lehre, nicht durch erzähltes Beispiel.

2) Morsbach und Björkman Stud. Eigennamen S. VI bezw. 77 lehnen Schücking ab.

3) Hier nur kurzer Ausdruck für „Anfang 8. Jahrhunderts", wie 875 für „Ende 9. Jahrh."

4) Darüber zuletzt Björkman s. o. 257[8].

finden, also nicht der Dichterphantasie[1]) entsprangen. Die Vorgänge spielen bei Franken, Friesen, Barden, Angeln, Jüten, Dänen, Göten, Schweden, Raumern und Finnen um 350—c. 516. Weder wurden nun aber in Skandinavien oder Norddeutschland damals geschichtliche Nachrichten und Heroenmythen etwa gesammelt zu einem Buche, das dann der Dichter gelesen haben könnte, noch auch kennt etwa nur er allein, etwa durch persönliche Erkundigung bei Ausländern, diesen Stoff. Der wird vielmehr, laut bloß kurzer, bisweilen sogar namenloser Anspielungen, als dem Publikum[2]) schon vorher geläufig vorausgesetzt, läßt sich also auch nicht erklären etwa aus einer (schwer anzunehmenden) Reise des Dichters zu heidnischen Sachsen oder Ostgermanen (vielleicht als Händler, Missionar oder Begleiter einer dorthin verheirateten Prinzessin) noch aus seiner Befragung von dorther stammenden Verbannten, Kaufleuten, Sklaven in England. Ist also vielmehr der gesamte Stoff, gemäß der herrschenden Meinung[3]), um[4]) 525—575 mit den Angelsachsen nach Britannien gewandert, so dürfen wir der bloß mündlichen Überlieferung ein so gutes Gedächtnis eher für ein bis zwei als für drei Jahrhunderte zutrauen[5]). Ganz sicher übermittelten ihm nicht erst die Wikinger, die seit neuntem Jahrhundert Englands Norden und Osten besiedelten, diesen Stoffkreis aus ihrer Heimat. Denn schon vor ihnen ist er, laut Genealogien[6]) und Ortsnamen, den Angelsachsen bekannt; zweitens bricht er mit der Wanderzeit der Angelsachsen ab, während doch die Nordleute gerade erst im 8. 9. Jahrhundert als Wikinger viel Erzählenswertes erlebten; drittens liegt er geographisch nur in und nahe der Heimat der Angelsachsen, während ganz Europas bunte Fremde von jenen späteren Nordischen Seefahrern bestaunt wurde. Auch wäre schwer vorstellbar, daß aus fremder Sprache der eben noch verhaßten, kulturlich tiefer stehenden Landräuber ein ausländischer

---

1) Diese beschränkt im Gegensatz zur Sammeltätigkeit Chadwick Heroic age 159.

2) Einmalige Verschwägerung von Northumbriens und Dänemarks Fürsten allein hätte schwerlich Skandinavische Frühzeit in Northumbrien allgemein bekannt gemacht. England und Ostsee hatten im 7. Jahrhundert wenig Berührung; Chadwick Heroic age 51.

3) Abweichend Björkman in Engl. Stud. 52 (1918), 182: Skandinavische Sage erreiche England erst später. Dagegen wiederholt er Chadwick billigend Stud. Eigenna. 73 (1920).

4) Hygelac † nach 520; Björkman Stud. Eigenn. 76.

5) Ein Dichter um 875 hätte die Eigennamen (Chadwick Heroic age 43) nicht so gut archaisch auszuwählen verstanden nach Formcharakter und nach der Zeit, zu der berühmte Personen, die sie trugen, lebten.

6) Waermund, Offa, Eomaer.

Unterhaltungsstoff in weitem Umfange so schnell vom Englischen Publikum wäre aufgenommen worden, wenn das Epos um 875 verfaßt wäre: Arthur, obwohl Britisch, gelangte erst auf zeitlich langem Umwege übers Latein der Normannen ins Mittelenglische.

Einige landschaftliche Züge mögen vielleicht eher zum Norden als zu England passen. Dagegen über Küste, Hafen, See und Schiffahrt spricht der Dichter so anschaulich nicht aus fremden Büchern oder Erzählungen, sondern wohl aus eigenem Erlebnis, kannte also das binnenländische Mercien nicht allein. Nur auf Erwähnung des Angeln Offa, eines Stammvaters der Mercierkönige, fußt die Annahme bei Earle [1]), der Dichter habe an dessen Hofe gelebt. Da dessen Königin Cynethryth hieß, hätte gerade hier kein Hofpoet von der bösen Thrytho berichtet. Denn deren Nachkomme auf dem Thron Merciens fühlte sich vermutlich durch die Schilderung der abscheulichen Ahnfrau wenig erquickt: gern las sie eher ein Nebenbuhler Merciens, etwa in Wessex oder Northumbrien. Neuere sprachliche Beweisgründe für Mercien als Heimat des Dichters schienen auch den Philologen nicht überzeugend, die Anglischen Ursprung des Epos annehmen. Freilich steht das Offastück für die Entwickluug der Haupterzählung unorganisch da; aber doch auch manche andere Sage [2]) stört heutigem Schönheitsgefühl zuwider den einheitlichen Bau des Werkes mit der Freude des Barbaren am überladenen Ornament. Der Verfasser prunkt mit gelehrtem Wissen, das vielleicht er zuerst aus einzelnen Heldenliedern und noch formlosen Erzählungen sammelte. Daß etwas davon in England, also im 7. Jahrhundert, aufgezeichnet war, ist möglich, aber nicht nötig anzunehmen.

6. Da der Dichter Geistlicher ist, so beweist der starke Rest von Heidentum im Beowulf umso mehr frühe Abfassung. Daß nur ein Christ dreitausend Langverse auf Englisch aufzeichnen konnte, bedarf keines Beweises [3]). „Die christlichen Elemente im Beowulf“ sind von Klaeber [4]) fleißig gesammelt, übersichtlich geordnet und, Brandl's [5])

---

1) Deeds of Beowulf LXXV.

2) Finn, Sigemund, Ongenþeow, Ingeld, Heremod.

3) Daß „Christianizing of an older work“ durch „some monkish copyist“ vorliege, hat Blackburn The Christian coloring in Public. Modern. lang. assoc. 12 (1897) 205 nicht bewiesen. Ebensowenig Chadwick (Heroic age 52. 55. 63), daß heidnische, im Wortlaut festgeformte, mindestens teilweise poetische Erzählungen dem B.-Dichter vorlagen oder daß dieser vor der Bekehrung, um 625, lebte.

4) Anglia 35 (1911), 111. 36 (1912), 169.

5) Paul Grundriß Germ. Philol.² 1002.

Feststellung gemäß, als Eigentum des Dichters selbst erwiesen, aber gegenüber entgegengesetzten Bestandteilen übertrieben worden: er verwahrt ihn mit Unrecht gegen die Bezeichnung als Übergangschristen[1]). — Der Dichter war sicher Geistlicher; denn er vereint schriftstellerische Gewandtheit, Literaturkenntnis, besonders Bibelfestigkeit, mit dem Gebrauche kirchlicher Formeln[2]) und liebt Moral und Gottergebenheit zu predigen; die Drachenplage z. B. erklärt er als göttliche Sündenstrafe. — Umso mehr fallen die Spuren Germanischen Heidentums auf, die durch „heidnische Vorlagen" (worunter doch Bücher gemeint scheinen), da es solche nicht gibt, nicht hätten erklärt werden sollen. Freilich Riesen, Seedämonen und Drachen, die dem Mythenstoffe entsprangen, und, vom Volke vor Kurzem für wirklich gehalten, ja noch heute in der Dichtkunst leben, beweisen keineswegs, daß das Zeitalter des Dichters dem Heidentum noch nicht fern stand. Ebenso wenig folgt dies mit Sicherheit aus der Nichterwähnung[3]) von Christus, Heiland, Dreifaltigkeit, Maria, Engeln, Heiligen, Reliquien, Kirchenwundern, Kreuz, Bibel, Kirche, Priestern, Fegefeuer oder irgend einem dem Katholizismus besonderen Dogma, da ja der Dichter nur die Heidenzeit behandelt, wie er einmal ausdrücklich mit deutlicher Verachtung gegen sie sagt (178); doch sprechen allerdings viele spätere Erzähler des Mittelalters, ihrer kirchlichen Gegenwart gemäß, anachronistisch wenigstens von Gelübden, Buße, Fasten, Almosen auch heidnischer Gestalten, wo diese Unheil abwenden wollen oder künftiges Glück erhoffen; und bereits im 9. Jahrhundert klängen moralische Ermahnungen, besonders in der Abschiedsrede des sterbenden Helden, vermutlich von positivem Kirchenglauben weit mehr durchtönt als die im Beowulf. Vielmehr verrät sich eine Seite der Dichterseele selbst als noch heidnisch[4]) in Weltanschauung, Urteilen und den Zügen, die er eines Idealhelden für würdig erachtet. Beowulf wird gegen den Verdacht der Habsucht verteidigt, erquickt aber die im Tode brechenden Augen am gewonnenen Goldschatz, den für die Goldgier des Germanischen Heiden eine halbreligiöse Weihe umgab[5]). Gold, nicht

---

1) 36, 197; bei Griechen und Lateinern, bei Kymrischen Barden und Nordischen Skalden setzt christliche Literatur die heidnische fort: sodaß es auch da Übergangsvertreter geben mußte. Pizzo in Anglia 39 (1916) 8 folgt Brandl.

2) Sterben heißt Gott schauen, Gottes Licht suchen; vgl. in den Wbb. *Godes andsaca, bearngebyrdu, gumena bearn, hyrde* u. v. a. bei Klaeber.

3) Richtig bemerkt von Blackburn s. o. 263[3].

4) Heidenreste in England im 7. 8. Jahrhundert sammelt Plummer Bede II 60.

5) Keary Vikings 148 f.

bloß Ruhm oder Altruismusgefühl, belohnt den Helden für die Großtat und spornt ihn dazu an. Der Krieg erscheint berechtigt ohne anderen Grund, nur um Ruhm, Beute, Tribut und Land zu gewinnen. Irdischer Ruhm wird hoch bewertet [1]), während himmlische Seligkeit der Tugend, auch der christlichen, noch nicht winkt (1703. 1759. 2820). Gott findet Verehrung als allmächtiger Schöpfer, Himmelskönig, strafender Richter, Siegeshelfer und Ruhmeswalter, aber nicht als mild verzeihender Tröster oder Beschützer der Schwachen. Nicht überall ist er mit dem Sckicksal identisch oder ihm übergeordnet; bisweilen steht dieses als unabhängige Macht neben ihm [2]).

Der Dichter beschreibt mit liebevoller Ausführlichkeit, obwohl die Kirche ausdrücklich die heidnische Totenbestattung verboten hatte [3]), die Schiffsbestattung des Königsahnen und stellt die Leichenverbrennung mehrfach als das für den Adel, von dem allein gesprochen wird, Regelmäßige hin. Besonders für seinen Helden Beowulf läßt er einen prächtigen Scheiterhaufen rüsten, von diesem den Rauch hoch steigen, was in den Augen der Heiden den Rang des Verbrannten verherrlichte [4]), dann nach Germanischem Brauche einen Hügel [5]) auf einem den Seefahrern sichtbaren Küstenpunkte errichten und umreiten. Zu dessen geographischer Lage und dem Namen Beowulfsberg mag er durch berühmte Orte, wie *Ceardicesbeorg* [6]) bei Hurstbourne in Hampshire, oder durch eine Vergil-Erinnerung [7]) veranlaßt sein. Selbst wenn er aber von jenen Zeremonien Einzelnes bei Altsachsen, denen erst Karl d. Gr. die Feuerbestattung verbot, oder bei Skandinaven sah oder durch Sänger und Erzähler erwähnen hörte: daß dieser Geistliche und sein Publikum an der Ausmalung heidnischer Totenehrung Gefallen fanden, statt sie als teuflisch zu verabscheuen, erklärt sich doch nur, wenn sie alte Grabhügel nicht bloß vielfach sahen und vielleicht nach Gold durchwühlten [8]), sondern als solche aus der

1) Heute noch erstrebt mancher Fürst Ruhm und Gottgefälligkeit gleich ehrlich.

2) Joh. Müller Kulturbild des Beow. 46; er hält es zum England um 700 passend.

3) Augusti Handb. christl. Archä. III 287. Bonifaz schreibt 745/6 dem Mercierkönig von Leichenverbrennung bei heidnischen Altsachsen und Wenden als etwas Bekanntem; ed. Dümmler Mon. Germ., Epist. Merow. I 342.

4) Earle 194.

5) Wright Roman, Saxon 470.

6) Urkunde a. 901: Birch Cartul. Sax. 594.

7) Aeneis VI 235.

8) Beowulf 2241. Ein Sacramentar um 950 enthält *Benedictio super vasa*

Zeit[1]) ihrer eigenen Großväter noch verehrten und vom Totenfest der Ahnen durch Augenzeugen vernommen hatten.

Diese Duldsamkeit, ebenso wie der dogmenfreie Monotheismus des Gedichts, mag recht wohl auf des Dichters Erziehung durch Irisch-Schottische Mönche[2]) deuten, die ebenfalls nach Gold, nur geistigem, im heidnischen Altertum gruben; jedenfalls deutet sie eher auf frühes als späteres Jahrhundert. — Nicht Verweltlichung oder gar „literarische Reaktion gegen christliche Epik“ liegt hierin, sondern die Unvollständigkeit der erst anwachsenden Verkirchlichung.

7. Fernere Merkmale der Frühzeit. Die freundliche Gesinnung, die der Beowulfdichter für die Dänen hegt, galt von jeher als Grund, ihn zu einer Zeit anzusetzen, bevor sein Volk und Land, Staat, Kirche und Kultur von den Wikingern unsäglich litten. Denn die stolzen Adelskreise, die man zunächst als seine Leser oder Hörer denkt, hätten den Ruhm ihrer Todfeinde ungern ertragen. Die neueste Annahme nun, er habe für einen Fürsten Nordischer Herkunft um 875 gearbeitet [also völkischen Gegensatz unterdrücken müssen], setzt voraus, daß solcher Hof mit größerer Umgebung gleichzeitig die Überlieferung ruhmvoller Ahnen und die fremde Sprache und Dichtkunst der Unterworfenen pflegte. Für ein Bestehen dieser Mischkultur fehlt jede Spur aus damaliger Zeit und jede Parallele aus späterer: der Frankoenglische Erzähler nimmt vielmehr an der Frühzeit der Normandie nur so lange Anteil wie er Französisch schreibt; sobald er dagegen Englisch auch nur zu verstehen beginnt, obwohl er noch Französisch spricht und Lateinisch schreibt, wird die insulare Vorgeschichte zur seinigen. — Ferner mußte der Engländer um 875 die Verschiedenheit der Nordleute in Sprache, Sitte, Tracht, Kultur bemerken. Schwerlich konnte der Dichter, wenn er damals lebte — er, der doch sonst naiv den Zustand seiner Gegenwart ins Altertum hinauf versetzt —, eine Bemerkung unterlassen, daß jene Nordgermanen von den Franken und seinen Anglofriesischen Ahnen abweichende Züge trugen. So spricht er z. B. oft von den Waffen ausführlich, erwähnt aber nie die Kampfaxt, die den späteren Angelsachsen als eigentümlich Dänisch auffiel.

---

in loco antiquo reperta . . . arte fabricata gentilium: Liber pontif. Eborac. ed. Henderson. (Surtees soc. 1875) 338.

1) „within living memory“, Chadwick Heroic age 53.

2) Der von Patricius bekehrte Oberkönig von Irland ward dennoch heidnisch begraben; G. Stokes Ireland and Celtic church 78.

Lebte er dagegen um 725, so erblickte er vielleicht nie einen Nichtengländer und stellte sich ihn also dem Landsmanne gleichartig vor. — Die Waffen[1]) werden mehrfach als eisern beschrieben: vermutlich im Gegensatz zu den älteren, schon entwerteten aus Bronze (2338). — Die tödliche Waffe, an die zunächst gedacht wird, ist noch nicht (wie später) das Schwert, sondern der Speer, 2031.

Der Dichter braucht ferner den Namen Merowinger für den Frankenkönig, was Engländer um 725 leicht, aber schwerlich um 875, verstanden. — Obwohl der Schatz des Königs, Hochsitz und Banner als Insignien und der Schmuck um seinen Helm und Kopf, sowie das Diadem der Königin häufig im Epos vorkommen, fehlt noch die Krone. — Während in der Germanischen Wirtschaft des beginnenden Mittelalters Gold allmählich dem Silber wich, das dann in Angelsächsischer Zeit fast allein geprägt ward und auch bei Gewichtszahlung fast allein umlief, kommt jenes im Beowulf noch unendlich oft, dieses niemals bei Namen vor. — Hinter den Geschenken von 7000 und 100000 ist die kleinste Münzeinheit, der silberne *sceat*, hinzuzudenken[2]), welche Ellipse anderwärts a. 694. 835 begegnet[3]); Pfennig und Schilling fehlen dagegen im Beowulf. — Der Epiker liebt es die Erzählung zu beleben und ihren Wahrheitsschein zu erhöhen durch die Einschiebung: „Ich erfuhr"; hierbei entfährt ihm nie, wie später in einem mehr literarischen Zeitalter so oft seinen Kunstnachfolgern, die täuschende Berufung auf ein angebliches Buch als Quelle[4]). — Während König Alfred als Fürst und Held bereits Züge trägt, die im Verhalten zur Religion und zur Frau das Nahen der Ritterzeit verkünden, bleibt Beowulf von solchem Hauch noch unberührt.

8. Die gesellschaftliche Verfassung im Beowulf paßt eher zu 725 als zu 875. In den anderthalb Jahrhunderten nach 725 macht für die politische Geschichte der Angelsachsen Epoche nur die Errichtung der Monarchie über ganz England; und diese anzudeuten bot das Epos, auch wenn es später entstand, nicht notwendig[5]) Anlaß. Die übrigen Einrichtungen

---

1) Stjerna Essays on B. XXIII. 33 findet sie zu a. 600 etwa passend.

2) Nicht etwa Mark oder Pfund.

3) Meine Gesetze d. Agsa. II S. 61 'Ellipse' n. 3. S. 634 Sp. 3, Z. 1; vgl. Edw. Schröder Stud. dt. Münzn. in Ztschr. vergl. Sprachf. 48, 269.

4) *us secgað béc;* Ann. Agsax. 937.

5) Doch kennt B. nur kleine Stämme, laut der vielen Stammesnamen, nicht ein Oberkönigtum oder einen Großstaat über ihnen, woran ein Hofdichter nach Egbert doch wohl gedacht hätte.

entwickeln sich damals allmählich ohne datierbaren Einschnitt; nur also eine Summe von im einzelnen nicht entscheidenden Gründen spricht für die Wahrscheinlichkeit, daß der im Beowulf geschilderte Zustand die Verfassung eher von 725 als die von 875 spiegelt.

Der König, der doch idealisiert werden soll, zeigt seine Tüchtigkeit fast nur als Krieger oder Herr von Kriegern; er glänzt noch nicht, wie etwa Alfred bei Asser 893, als gerechter Richter, bedachter Landesverwalter, Einrichter der nationalen Land- und Seewehr, fürsorglicher Schützer der Schwachen oder Förderer der Kultur und, obwohl das Epos ihm persönliche Frömmigkeit, Gemütstiefe und Weisheit beilegt, auch nicht als Almosenspender für Priester oder Arme. — Er heißt Herr nur des Volkes, noch nicht des Landes. — Er sitzt zwar oft *to rune* und hält einen als *rædbora*[1]) und *runwita* bezeichneten Beamten, versammelt aber nirgends die Witan zum Reichstage; sie treten nur einmal (1099) vielleicht körperschaftlich entscheidend, sonst nur einzeln als Angesehene, Staatsräte auf und bleiben auch bei königlicher Landverleihung, die sie später zu bestätigen pflegen, unerwähnt. — Das Königtum erscheint noch als des Herrschers Personalbesitz. — Der Dichter spricht von einem Stammesfürsten (348) und den *folctogan* unter dem König, die aber nahe dem Hofe leben; dagegen die erst im neunten Jahrhundert vom Staate ganz Englands vollständig organisierten Provinzialverwalter, Ealdormen und Gerefan, erwähnt er noch nicht. Den Krieg führt die Gefolgschaft des Königs und nicht, wie seit neuntem Jahrhundert, die Landwehr. — Kriegsgefangene bedroht noch der Tod (2940). — Trotz der Häufigkeit der am Königshof geschehenden Bluttaten wird die Verletzung an dessen Frieden, strafrechtlich eine besondere Missetat, die späterhin immer schwerer geahndet wurde, nirgends erwähnt. — Bei Hofe begegnen[2]) *sundornyt, ombiht(þegn), byrele, beorscealc, heafodweard, hafela*-Wächter, aber noch nicht, wie zur Zeit ausgebildeter Ämterverteilung, des Königs Priester, Truchseß, Kämmerer, Schatzmeister oder Stallmeister; noch keine Spur von Schreibwesen, Urkunde oder Buchland! Andererseits tritt der auch im Norden bekannte *þyle*[3]) auf, dessen Name und Redeführer-Amt[4]) später verschwunden ist. Er sitzt wie der Harfner zu des

1) S. u. Anm. 3 ff.

2) S. 16 Zeilen weiter oben.

3) Toller Diction.; Larson King's household 120; Stevenson 165.

4) Vielleicht dieses bekleidet in Northumbrien Berctfrid *secundus a rege princeps* a. 705; Eddi V. s. Wilfr. 60.

Königs Füßen. Und wohl daher ist der Name seiner Klasse *pedisequus* verderbt zu *pedisessor;* ihn bieten nun aber Königsurkunden häufig nur im 8. 9. Jahrhundert, selten noch im 10. — Der *ealdorþegn*, später nur „vornehmer Ritter", bedeutet vielleicht hier noch „Gefolgschaftshaupt, Maior domus", ein Amt, das später fehlt[1]). — Die Spielmannskunst wird noch bei Hofe, für und von Fürsten, ja Königen, geübt, schon im achten Jahrhundert dagegen nur noch von wandernden Spielleuten[2]). — Während im Epos Fürstinnen am Trinkfest der Gefolgskrieger auf des Herrschers Hochsitz teilnehmen, den Zechern zusprechen und einschänken, bleibt a. 955 die Königin sogar dem Krönungsbankett fern[3]). — Im Epos bietet eine Königin-Witwe den erledigten Thron dem Neffen des Gemahls an; so hohe politische Macht eignete einer solchen allerdings 672, da sie Wessex regierte[4]); dagegen im neunten Jahrhundert heißt hier die Frau des Königs nicht Königin und teilt den Thron des Gemahls nicht[5]). — Der Held der Dichtung folgt auf dem Throne dem Mutterbruder: darin liegt die archaische Bevorzugung des Schwestersohnes, wie denn der Avunkulat auch sonst im Beowulf auftritt[6]). — Die Adelsklasse fast allein liefert dem Dichter die Menschengestalten; Bürger und Bauer kommen nicht vor. Der Frühzeit entspricht nun, daß die Vassallität keinen Zug späterer Ausbildung trägt, etwa die Erblichkeit oder Standesehre im Gegensatz zum gemeinen Manne; auch fehlt eine vom Wergeld (1054) abgesonderte Mannenbusse. Was der Gefolgsherr als Lohn verschenkt, ist Gold oder Waffe, Land nur selten und ohne die Spur einer Kriegsdienst-Bedingung. Ein aufs Großgrundeigentum gebauter Adel oder sein erhöhtes Wergeld kommt nicht vor. Die Gefolgschaft herrscht so stark, daß der Mann seine Kriegsbeute dem Herrn ausliefert (2149. 2988). — Freundschaft aus persönlicher Zuneigung, im Gegensatz zu der durchs Sippen- oder Gefolgeband gebotenen, verknüpft die Menschen erst selten: die Sehnsucht eines dankbaren Fürsten nach seinem liebenswürdigen Retter heißt „blutwidrig" (1880). — Die

1) Durch *maiordomus* übersetzt den *kinges rædesmann Steorra* (Urk. a. 1038, Kemble Cod. dipl. 758) Florenz von Worcester; der *princeps domus* der Königin (Beda IV 3) wird unter Alfred durch *(ofer)ealdorman* übertragen.

2) Chadwick Heroic age 93.

3) Memor. of Dunstan ed. Stubbs 32.

4) Andere nur frühe Beispiele: Chadwick Heroic age 372.

5) Stevenson 200.

6) Vgl. Plummer Bede II 9; Brunner Dt. Rechtsg. I² 107; Amira Grundr. Germ. Rechts² 106; Stevenson 172.

Gefahr der Blutrache wegen Totschlags trägt nicht, wie seit c. 945 der Täter allein, sondern die ganze Sippe[1]). Die Tötung des Bruders schmerzt den Vater besonders, weil er den Verwandtenmord[2]) nicht rächen kann; daß sie ohne Absicht (2438) geschah, berücksichtigt diese archaische Rechtsanschauung noch nicht, im Gegensatz zu Alfreds Gesetz. Ein staatliches Strafrecht oder ein Anteil des Königs an der Bestrafungspflicht und am Empfang des Strafgelds fehlt, obwohl ein Knecht vorkommt, der der Prügelstrafe durch seinen Herrn entflieht und sie ihm dann abkauft; schädigte freilich seine (im Epos nicht angegebene) Missetat diesen allein, so griff auch nach späterem Recht der Staat nicht ein. Dennoch gilt allgemein später als nicht ehrenvoll, also besonders nicht für eine poetische Adelsgestalt, sich als Richter oder Beleidigter eine Strafe abkaufen zu lassen; archaisch besteht auch der Preis nicht in Geld, sondern in einem Edelgefäß. — Das wilde Leben des Adels, das der Dichter schildert, und das zarte Gefühl, das er äußert, bilden einen Gegensatz zwischen Germanensitte und kirchlicher Seele, der ebenfalls mehr zur Frühzeit paßt.

Sicher spricht kein historisches Kriterium für eine Abfassungszeit des Beowulf nách 725.

9. Das Epos wurde vielleicht geschrieben am Hofe der Cuthburg, Schwester König Ines von Wessex, Königin von Northumbrien und später Äbtissin von Wimborne. Ein Angelsächsischer Annalist in Wessex, vermutlich zu Winchester, trug um 850, aus einer früheren, vielleicht Lateinischen Vorlage, — etwa einer uns verlorenen 'Fundatio Winburnensis' oder einer 'Vita s. Cuthburgae' — zu a. 718 fünf Tatsachen ein, von denen er offenbar nur die erste gerade zu diesem Jahre beziehen will: „Hier starb Ingild, Ines Bruder. Und ihre Schwestern waren Cuenburg und Cuthburg. Und diese Cuthburg stiftete das [Kloster]leben zu Wimborne. Und sie war vermählt [gewesen] dem Northumbrerkönig Aldferth[3]); und sie [hatten] sich [ge]schieden bei seinen Lebzeiten". Vielleicht nur aus diesen Zeilen stammt der Einschub von etwa 871 in dem Stammbaum Æthelwulfs, der denselben Annalen, wahrscheinlich von anderer Hand, vorangestellt ist: *Ine Cenreding 7 Cuþburg Cenreding 7 Cuenburg Cenreding.* — Ine ist jener König, dem die

1) Meine Ges. d. Agsa. II 654 n. 25.

2) Ebd. 717 n. 1a.

3) Henr. Huntingdon. schreibt irrig *Egferd,* daraus die Kompilation von St. Albans vom Anfang 13. Jhs. bei Matheus Parisi.

frühesten Gesetze der Westsachsen entstammen, die Alfred d. Gr. der Aufnahme in den eigenen Kodex würdig erschienen und die die Neigung dieses Hofes zu volkssprachlicher Literatur beweisen. — Der gelehrte Aldfrid [1]) (685—705) dichtete in der Volkssprache Irlands [2]), wo er Jugendjahre verbracht hatte, und erhielt ein Lateinisches Werk über Metrik gewidmet von jenem Aldhelm, der als Spielmann die Menge durch Englische Lieder zu geistlicher Andacht lockte und Ine befreundet war. Unter oder wenige Jahre nach Aldfrid schrieb in dessen Lande Northumbrien der berühmteste Schriftsteller der Zeit, Beda [3]) sowohl Lateinische wie Englische Verse: der Sinn für beide Literaturen, die gelehrte und die in der Muttersprache, ist also auch dem hochgebildeten Königspaare wohl zuzutrauen. Aldfrid starb nach dem Annalisten von St. Neots [4]) als Mönch: vielleicht eine irrige [5]) Nachricht, veranlaßt nur durch die schon aus obigen Annalen zu folgernde Annahme, daß die fürstliche Ehescheidung, wie damals manche andere [6]), der Gattin den Eintritt ins Kloster ermöglichen sollte. Eine Vita s. Cuthbergae [7]), vielleicht erst vom 14. Jahrhundert, enthält das Gebet der Heiligen samt Ermahnung an ihren Mann zur Keuschheit in der Ehe: eine geschichtlich wertlose Erfindung [8]). Aldfrid hatte, aber vielleicht nicht von Cuthburg, zwei Söhne, den Nachfolger Osred, einen lasterhaften Nonnenschänder, der dennoch von Hagiographen 11. Jahrhunderts als fromm geschildert wird, und Offa [9]). Cuthburg trat zunächst in eines der vielen Doppelklöster, in denen unter einer Äbtissin Nonnen und Geistliche lebten [10]), nämlich in

---

1) Plummer Bede II 263. 305. — Björkman führt von Sydows Ansicht an, Beowulfs Kampf gegen Grendel und dessen Mutter gründe sich auf Irische Prosasage; a. a. O. 265. Gegen Deutschbeins Zurückführung mehrerer Motive auf Briccriu vgl. Olson in Modern philol. XI (1914), 407.

2) Vgl. Mackinnon Culture in early Scotl. 196.

3) Ed. Plummer I p. CLXI; W. Meyer in Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1917 S. 614 ff.

4) Ed. Stevenson Asser 125.

5) Eddi und Beda, Mönche desselben Landes und Zeitraums, sagen nichts davon, obwohl sie von Aldfrids Tode sprechen.

6) So Egfrids von Northumbrien, Ines von Wessex.

7) Aus Johann von Tynemouth bei Capgrave; Hardy Descript. catal. I 384; Capgrave steht in Acta sanctor. Aug. VI (1868) 699.

8) Das glatte Latein weist auf die Zeit nach 1075; jede historische Einzelheit fehlt; Ines Vater heißt *rex Merciorum*, eine kaum vor 1200 mögliche Verwechselung.

9) Sim. Dunelm. a. 750.

10) Plummer Bede II 150.

Barking ein[1]). Dieses lag zwar in Essex, war aber von Eorcenweald gegründet, den Ine, im Prolog der Gesetze, „meinen Bischof" nennt, und erhielt von diesem König, vielleicht in Verbindung mit Cuthburgs Eintritt, Geschenke[2]). Barking stand unter Äbtissin Hildelith; dieser *simulque Iustinae ac Cutbergae* widmete Aldhelm vor 705 De laudibus virginitatis[3]). Da er erst hinter ihnen sieben andere Nonnen in der Adresse nennt, wollte er die zwei ersten auszeichnen. Obwohl die Namensendung *-burg* von *-beorg* ursprünglich gesondert besteht, werden durch Abschreiber sehr oft beide verwechselt[4]). Wahrscheinlich also meinte Aldhelm Cuthburg, die er sicher kannte. Laut einer, vielleicht erst 950—1100 geschmiedeten Fälschung eines Mönches, wahrscheinlich zu Malmesbury, soll er eine Urkunde 705 ausgestellt haben *in monasterio iuxta fluvium Winburna, cui venerandi regis nostri germana Cuthburg praesidet, cum Ini consensu*[5]); leider zeigt sich gerade diese Ortszeile, weil sie den Stil stört, als späterer Einschub. Aber wer immer sie, spätestens um 1100[6]), interpolierte, er muß eine Beziehung Aldhelms zu Cuthburg gekannt haben.

Wimborne Minster[7]), in Dorsetshire, nur zwei Meilen westlich von Hampshires Jütenland, ward von Cuthburg als Doppelkloster begründet; es erschien Winfrid-Bonifaz fromm und gelehrt genug, um dorther, etwa 737, eine Verwandte Leobgyth zur Einrichtung des Nonnenklosters Tauberbischofsheim herüber zu bitten; diese hatte (wenn uns nicht eine bloße Legendenphrase täuscht) *inanibus iuvencularum fabulis* — etwa Mädchenromanen in der Art des Beowulf? — sich fern gehalten[8]); er hatte Briefe mit Lateinischen Versen ihr gesandt und von ihr empfangen[9]). Da Leobgyth um 735 Aldhelms oben erwähntes Werk an Aldfrid darin benutzt[10]),

1) Will. Malmesbur. Reg. I 35, ed. Stubbs p. 35. Sollte er, der allerdings öfters stillschweigend kombiniert, dies nur gefolgert haben aus dem Aldhelm-Prolog, 5 Zeilen weiter?

2) Meine Ges. d. Agsa. III 68.

3) Vgl. Plummer Bede II 219. 311.

4) Beda ed. Plummer I 97[7]. 104[4].

5) Birch Cart. Saxon. 114; vgl. Haddan and Stubbs Councils III 276.

6) Die Urk. ist durch Will. Malm. Pontif. 379 überliefert.

7) Drei Lokalgeschichten: von P. Hall (1830), G. Yeatman (1878) und Anonymus (1860) fehlen Berlin.

8) Rudolf Fuld. V. s. Liobae ed. Mon. Germ. XV 124.

9) Hahn Bonifaz 134 ff.

10) Bonifat. ed. Dümmler, Mon. Germ., Epist. Merow. I 281. — Aldhelms Einfluß auf Willibalds V. s. Bonifacii und die Nonne von Heidenheim, 'doubtless a

so hatte Cuthburg vermutlich dieses Werk aus Northumbrien mitgebracht. Ihr Name als eine der *reginarum et abbatissarum*, die zu Lindisfarne im Liber vitae[1]) von den Mönchen eingetragen wurden, beweist ihre dauernde Beziehung zu Nordengland. Wimborne verblieb in besonderer Gunst der Dynastie Wessex: eine Königsschwester Tetta war um 737 Äbtissin[2]); Cuthburgs Schwester und König Æthelred I fanden hier ihre Grabstätte; 901 betrachtete sich ein Prinz als Herr des Klosters und der Nonnen[3]). Kurz vor 1000 verzeichnet in Wessex die Liste u. d. T. „Die Heiligen in England“[4]): „Ferner ruht sankt Cuthburh (und Cwenburh [später zugefügt[5])] in Wimborne Minster, welche zuerst das Mönchinnen-Leben und -Bräuche errichtete, die man noch in dem Kloster hält“. Cuthburg war Schutzheilige des Stifts im 15. Jahrhundert, als es längst Chorherren bewohnten[6]); die Ortskirche heißt noch heute St. Cuthbergs[7]).

Cuthburg war um 715—730 gestorben. Ihr Ruf der Heiligkeit[8]) braucht nicht über die Zeit 950—975 hinaufzureichen, als Englischer Monastizismus das kirchliche Altertum im großen zu verfälschen begann, und mochte allein auf ihre Klosterstiftung sich gründen. Er widerlegt also nicht, daß diese geschiedene Fürstin weltliche Neigungen hegte und vielleicht in die geschlechtliche Sünde verfiel, der ein Doppelkloster öfters unterlag. Einer Fegefeuer-Visionärin des Bonifazkreises erschien nämlich (neben dem 745 verstorbenen Bischof von Winchester), laut eines Briefes[9])

---

pupil of a nun from Wimborne, where Aldhelm would be a model' bemerkt Bishop Engl. hagiol. in Dublin Rev. 1885, 133.

1) Ed. Sweet Oldest texts 154.

2) Rud. Fuld. Sie mit Cuthburg identisch (Hahn Bonifaz 134) oder verschwistert (Plummer Sax. chron. II 98) zu halten, erhellt kein Grund.

3) Ann. Anglosax. ed. Plummer II 154; auch ein König Sigferth ruhte dort; Flor. Wigorn. 901.

4) ed. Liebermann II 45.

5) S. oben S. 270, Z. 30. 37.

6) Tanner Notitia monastica 102. Er behauptet den Untergang des Nonnenklosters in Dänenzeit: also zu früh. Jedenfalls traten nicht schon damals (wie Lewis Topogr. dict. of Engl. sagt) Chorherren, die 1318 bezeugt sind, statt der Nonnen ein.

7) Monast. Anglic. II (1846) 88.

8) Sie steht als heilig in Englischen Kalendarien, im Breviarium Sarisburiense des späteren Mittelalters und hat ein Officium in Missalen 1515/9; Monast. Anglic. II (1846) 88.

9) Ed. Dümmler 404. Alle Bisherigen bezweifeln die Identität; aber zwei Königinnen eines seltenen Namens, derselben Zeit und Englischen Gegend in demselben literarischen Kreise sind nicht anzunehmen.

bald nach 757, *in ipsis poenalibus puteis Cuthburga quondam regina:* wie denn damals mancher Englische Fürst unsittlichen Rufes noch ein Menschenalter nach dem Tode die Höllenphantasie der eifrigen Pfaffen beschäftigte. Beda, der Bewunderer Aldfrids und Ines, der die königliche Ehescheidung behufs Klostereintritts und die Stiftsgründung durch Fürstinnen sonst so hoch pries, schwieg von Cuthburg vielleicht deshalb, weil er ihren Lebenswandel mißbilligte. Schon allein die Teilnahme einer Äbtissin für Dichtungsgestalten der Heidenzeit von rein kriegerischem Heldentum und weltlichem Sinne hätte aber in den Augen des Beda oder Bonifaz für eine Äbtissin Sünde bedeutet.

Sicher blieb Cuthburg selbst, als Schwester Ines und Gattin Aldfrids, als Schülerin Hildeliths, Korrespondentin Aldhelms und Stifterin des gelehrten Wimborne von literarischem Hauche nicht unberührt. Möglicher Weise also — daß es bewiesen sei, wird nicht behauptet — ist sie die fürstliche Gönnerin voll Teilnahme für Dichtung [1]) und Jugenderziehung, wie sie mit Wahrscheinlichkeit für den Verfasser des Beowulf angenommen werden darf aus seiner Hervorhebung edler Frauen von versöhnender Milde und dem Preise des Königtums und Gefolgadels, aus der zarten Gemütsweichheit, der moralischen Reinheit des Inhalts und der lehrhaften Predigt in dem Gedicht. Wie die vornehme Äbtissin eines Doppelklosters den Anfang der Altenglischen Dichtungsgeschichte, so förderte vielleicht deren Hochblüte ebenfalls eine solche. Wie der Widsith-Sänger mit der Königstochter zum fremden Großkönig gezogen und von ihr beschenkt zu sein erdichtet, so mag der Beowulfdichter vielleicht um 650 in Südengland geboren, um 690 [2]) die Königsschwester aus Wessex zu König Aldfrid begleitet haben [3]), bei dem er oder seine Gönnerin literarische Beziehung zu dem Landsmanne und Freunde Aldhelm vorfand oder vermittelte, und von dessen Dichtung in Volkssprache er ebenso wie von Northumbrischer Poesie [4]) Anregung empfing. Noch konnte der Hof die auch bei der Regierung bedeutende Äbtissin Hild, die erst 680 verstorben war, nicht vergessen haben, bei der einst Caedmon

1) Karl d. Gr. verpflanzte manches literarische Kulturelement aus England ins Frankenreich; vielleicht also einem dortigen Königshofe ahmte er auch die Sorge für die Niederschrift Germanischer Dichtung nach.

2) Seit 688 regiert Ine.

3) Oswald von Northumbrien war Pate des Cynegils von Wessex; Oswys Gemahlin Eanfled war in Kent erzogen.

4) Zur Abhängigkeit des Beowulf von Genesis A vgl. Funke in Beibl. Anglia 31 (1920), 123.

die Schöpfung besungen hatte; dieser mochte Cuthburg nacheifern im Beschützen des Dichters, der ja auch in seinem Epos beim Hoffeste die Schöpfung vortragen läßt [1]). Zum Helden seines Epos erkor er eine Gestalt der Geaten, die vielleicht er oder seine Gönnerin, wie der Hof von Wessex ein Jahrhundert danach, irrig den heimischen Jüten gleich setzte, und von deren Eponymus Geat Wessex und Northumbrien ihre Könige entstammt wähnten. Vielleicht spiegelte er drei Erlebnisse Cuthburgs im Epos, allerdings nicht in Einer Gestalt: die Heirat [2]) der Prinzessin mit dem fremden Fürsten, die Ehescheidung, die Heimkehr. Vom Lesen Northumbrischer Literatur oder Hören Northumbrischer Laute nahm er die heute im Westsächsisch des Beowulf bemerkbaren Spuren Anglischer Sprache an, sodaß schon Sarrazin das Epos dem Northumbrischen Hofe, nur ein Menschenalter später, zuweisen wollte [3]). In Northumbrien sang man noch Ende 8. Jahrhunderts von Ingeld [4]). Der Dichter schob, die Haupthandlung unterbrechend, Verse über die Heroen [5]) Ingeld und Offa ein, vielleicht weil deren Namen Cuthburgs Bruder [6]) und [Stief?]sohn trugen [7]). Es kann sein, daß er mit Cuthburg nach Wessex zurückkehrte, in ihr Stift Wimborne eintrat und erst hier das Epos vollendete. Dem Geschmack einer halb weltlichen, halb mönchischen Dame [8]) entsprach er, indem er im Epos bei den Hoffesten bald von Finnsburgs Kriegslärm, bald von der biblischen Schöpfung singen ließ (91. 1068), hier Heldenruhm samt Heidenbrauch, dort christliche Tugend verherrlichte. War das Gedicht in einem königlichen Kloster entstanden und aufbewahrt, so kann es einer die *poemata Saxonica* bei der Prinzenerziehung verwendenden Königin wie Osburg um 854 kaum entgangen sein. Schwerlich anders als durch solchen Anteil fürstlicher Auftraggeber am Heldenruhme

1) Chadwick meint, der Dichter spiele auf Caedmon an; Heroic age 49.

2) Vgl. Lawrence in Publ. Mod. lang. assoc. 30 (1915) 377.

3) Klaeber hält diesen Ursprung für ebenso möglich wie den in Mercien 675—702; in Anglia 36, 197. Nach Holthausen Beowulf II, XVII lautete das Original Anglisch (Mercisch?); „originally Midland or Northumbrian" Chadwick. Für Kentisch gilt Holthausen nur der zweite Abschreiber.

4) Björkman Stud. Eigenna. 77.

5) Brandl Agsächs. Lit. 966. 980. 1000.

6) Abt Ingeld, dem Äbtissin Coenburg, vielleicht Cuthburgs Schwester, schreibt, gehört wohl auch zur Verwandtschaft; er kommt zweimal in Bonifaz' Briefsammlung vor.

7) In Nordengland allein [?] verbrannten die Germanen die Toten, nach Plettke Archiv neu. Spra. 137 (1918), 122.

8) S. oben S. 271 ff.

angeblicher Ahnen[1]) läßt sich erklären, daß noch um 1000 ein Geistlicher ein so langes Werk abzuschreiben sich mühte, das doch der erzieherischen Aufgabe oder dem Vorteile seiner Kirche nichts bot, das damals bereits im Stoffe großenteils, im Kulturrahmen auf viele hundert Verse hin und stellenweise sogar in der Sprache veraltet war.

1) Zur frommen Königin Mathilde II. († 1118) *adventabant scholastici tum cantibus tum versibus famosi,* die sie aus Ruhmsucht beschenkte; Will. Malmesbur. Reg. V 418, ed. Stubbs p. 494.

Das Krokodilspiel (Liʿb et-Timsâḥ), ein egyptisches Schattenspiel.

(Nachtrag zu Nachrichten, 1915, S. 288—359.)

Von

Paul Kahle.

Angemeldet durch E. Schröder in der Sitzung vom 30. Juli 1920.

Es sollte hier der vollständige auf Ḥasan el-Ḳaššâš zurückgehende Text des modernen Stückes und eine Untersuchung über das Verhältnis desselben zu den alten Stücken folgen (vgl. a. a. O. S. 296). Ich muß mich jetzt hier auf die Wiedergabe der wichtigsten Scenen des modernen Stückes beschränken, und muß das Urteil über das Verhältnis des Ḥasan zu seinen Vorlagen dem Leser überlassen.

Nachdem der Muḳeddim das Zagal I (oben S. 306 ff.) vorgetragen hat, tritt Zibriḳâš auf und rezitiert[1]) ein in Kairo wohlbekanntes Loblied (medîḥ)[2]) im ramal-Versmaß, dessen Introduktion (maṭlaʿ) folgendermaßen lautet:

jâ laṭîf eṣ-ṣunʿə jâ maulā-l-maṷâlī
jâ kasîr[3]) el-gûd bifaḍlak taḥfu[4]) ʿannī
ḥusnə ẓannī fîkə an taġfir zinûbī[5])
jâ ilâhī lâ tuḫaiịib fîkə ẓannī.

(Der du gütig im Handeln bist, o Herr der Herren! — Der du reich bist an Güte, ach gewähr mir Verzeihung! Schön ists, wenn ich zu dir hoffen darf, daß du mir die Sünden vergibst. — O mein Gott, laß meine Hoffnung auf dich nicht zu schanden werden.)

Hier wird er von dem Muḳeddim unterbrochen durch ein „baṭṭal“, „hör auf!“ Nach kurzem Wortwechsel trägt der dann eine Parodie auf dies Lied vor. Dann erkennen sich beide als

1) Jede Person des Schattenspiels rezitiert bei ihrem ersten Auftreten ein für sie passendes Medîḥ, vgl. oben S. 297.

2) Das ganze Lied ist abgedruckt z. B. in der Sammlung teđkâr eṣ-ṣâliḥîn; die zweite Hälfte des maṭlaʿ kehrt am Ende jeder Strophe wieder.

3) f. kaþîr. 4) f. taʿfu. 5) f. đunûbî.

gute Bekannte. Z., der im gemeinsamen Heimatdorfe gewesen ist, berichtet in sehr scherzhafter Weise von den Verhältnissen zu hause. Dann geht das Stück so fort:

M: inte btištaġal di-l-u̯a'tə fên i̯a zibri'âš? (Wo arbeitest du zur Zeit, Z.?)

Z: itʿallimt eṣ-ṣêd. (Ich habe den Fischfang gelernt.)

M: btiṣṭâd fên? (Wo fischst du?)

Z: baṣṭâd fi baḥr̥ min el-ʿau̯âgiz. (Ich fische in einem Meere von den Blinden)[1]).

M: êh elli tiṣṭâdo minno? (Was fischst du daraus?)

Z: baṣṭâd ku̯ar gild u̯aki̯âs filûs umaṭâu̯i u̯əʿöṣi ḫarazân u̯əšonaṭ. (Ich fische Lederbälle, Geldbörsen, Taschenmesser, Rohrstöcke, Handtaschen.)

M: la', ana baṣṭâd ana râḫar fi maḥall aḥsan min kide. (Auch ich fische, aber an einem bessern Platz.)

Z: btiṣṭâd fên? (Wo fischst du?)

M: baṣṭâd fi mêḍa-l-gâmeʿ. (Ich fische im Becken der Moschee[2].)

Z: btiṣṭâd êh? (Was fischst du?)

M: aṣṭâd bulaġ[3]) u̯əṣuram[4]) umərākîb[5]) u̯əgizm[6]) u̯ešabāšîb[7]). — lâkin ʿāriflak ḥetta tiṣṭâd fîha ku̯aii̯isa ḫâliṣ, baḥr̥ kəbîr! (Ich fische die verschiedenen Schuhsorten[8]). Aber ich kenne dir eine Stelle, an der du etwas besonders gutes fischen kannst, einen großen Fluß!)

Z: ṭaii̯ib ja ʿamm urîh[9])-li u̯ənib'a širka. (Wohlan, zeige ihn mir, daß wir ein Kompagniegeschäft auftun!)

M: ahu-l-baḥr̥ elli 'uddâmak dah. (Das ist der Fluß, der da vor dir ist.)

Z: (ṭallaʿ el-ġâbe u̯eṭaraḥḥa[10]) fi-l-moii̯e u̯ə'âl), maḥmaḥîm[11])! (Er

---

1) Scherzhafte Anspielung auf den „blinden Nil" (al-baḥr al-aʿmā), der die Gezîre-Insel bei Kairo vom westl. Nilufer trennt.

2) Der mêḍa auf dem Hof der Moschee oder vor demselben bietet das Wasser für die rituellen Waschungen.

3) Sing.: balġa; der gelbe von den Eingeborenen getragene Schuh.

4) Sing.: ṣarme; eine Art roter Schuhe von Maroquinleder; heut bezeichnet man so alte, schwarz gewordene rote Schuhe.

5) Sing.: markûb, eine Art roter Schuhe.

6) Stiefel.

7) Sing.: šibšib = Pantoffeln.

8) Die Schuhe zieht man ab, ehe man in die Moschee eintritt; es ist hier vorausgesetzt, daß sie in der Nähe des mêḍa stehn.

9) Imp. IV vom St. wri̯ (f. r'i̯) mit Suffix; vgl. oben S. 330 Anm. 5.

10) f. u̯eṭaraḥha.

11) Dies ist eine stets große Heiterkeit hervorrufende Verulkung der Worte:

holt das Rohr hervor, und er wirft es aus ins Wasser und ruft: Maḥmaḥîm!)

ṭilʿit semeke kəbîre uḫaṭafit eš-šebeke uụa''ěʿto ʿala ụiššo ḥatta inno be'a nuṣṣo fi-l-moiịe ụənuṣṣo ʿala-l-barr uịə'ûl

Z: ilḥa'ni ịa mə'eddim! (Es erscheint ein großer Fisch, schnappt nach dem Rohr, wirft ihn aufs Gesicht, sodaß er halb im Wasser, halb auf dem Lande ist und er ruft: rette mich, Mə'eddim!)

M: (giri ləʿando ụərafaʿo min el-moiịe ụə'âl): mâlak! (Läuft zu ihm, zieht ihn aus dem Wasser und sagt: Was fehlt dir?)

Z: iskut ịa aḫi es-semek ḍah betâʿ el-baḥr̥ ftîụa ḫad minni-l-ġâb ụekafâni ʿala ụišši. (Sei still, der Fisch aus dem Fluß da ist ein starker Kerl, hat mir das Rohr genommen und mich aufs Gesicht geworfen.)

M: la'ašuflak ʿamm ịəʿallimak eṣ-ṣêd. (Ich werde dir einen erfahrenen Mann bringen, der dich im Fischfang unterrichtet.)

Z: aʿmil maʿrûf ịa mə'eddim ụəšufli ʿamm ịəʿallimni. (Ach bitte, suche mir einen erfahrenen Mann, der mich unterrichtet!)

M: ṭaiịib ḫallîk ụâ'if ụə'ana agiblak ụâḥid ịəʿallimak eṣ-ṣanʿa. (Gut! Warte hier, ich bringe dir einen, der dich das Handwerk lehrt.)

mešî-l-mə'eddim daḫal-gûụa ụə'âl. (Der M. geht hinein und ruft:)

M: ịa ḥaggə manṣûr ịa šêḫ el-maʿâš[1]).

Manṣûr: mîn dah elli beịindah? (Wer ruft denn da?)

M: taʿâla gibt-ilak ụalad təʿallîmu-ṣ-ṣêd. (Komm, ich habe dir einen jungen Mann gebracht, den sollst du im Fischfang unterrichten.)

Manṣur: ḥâḍir ịa ibni. (Gut, mein Sohn!)

ụəḫarag 'uddâm zibri'âš ụə'âl. (Er kommt vor Z. und sagt):

Es folgt nun das große »Stück zwischen Zibriḳâsch und Schêch el-Maʿâsch«, das oben als Nr. V (S. 329 f.) abgedruckt ist. Darauf folgt das gesungene Bellîḳ (oben Nr. VI). Parallelgedichte dazu sind die oben als Nr. III und IV und VII und VIII abgedruckten Gedichte.

Manṣûr: ịa zibri'âš in gibt-ilak el-ʿaṣabîịe tiṣṭâd elli tiṣṭâdu lîịə

---

bismi-llâh er-raḥmân er-raḥîm. Es klingt an das zigeunerische *mach machein* = »eins zwei« an, vgl. A. von Kremer, Aegypten, I 145 und E. Littmann, Zigeunerarabisch (Bonn 1920) S. 15 f.

1) maʿâš sind hier im besonderen die Leute, die im Boot nilabwärts fahren. Das Schiff wird durch die Strömung getrieben und eine solche Fahrt ist sehr billig. Šêḫ el-maʿâš ist der Führer eines solchen Transportes.

ṷala tərûḥ minnak es-sennâra aḥsan di marhûn ʿalêha ḥogget eṭ-ṭurba[1])? (Z., wenn ich dir das Angelrohr zum Fischen gebe, so wird doch mir gehören, was du fängst, und es wird dir doch der Angelhaken nicht verloren gehn, denn auf ihn ist der Besitztitel für das Grab verpfändet)[2]).

Z: i̯a ʿammə ma-tḫăfš elli aṣṭâdu lîk[3]) ṷigri ḫăt-li-l-ʿaṣabîi̯ə. (Hab keine Furcht, was ich fange gehört dir. So lauf und bring mir das Angelrohr.)

râḥ šêḫ el-maʿâš ṷəgâb el-ʿaṣabîi̯ə ṷə'âl-lo. (Der Schêch el-Ma'âsch geht, bringt das Angelrohr und sagt zu ihm:)

Manṣûr: ḫud i̯a ibni ṷittekel ʿalâllah. (Nimm, mein Sohn, und vertrau auf Gott!)

râḥ. (Er geht fort.)

Z: (ḫad el-ʿaṣabîi̯ə ṷədeldilha fi-l-baḥr̥ ubi'ûl): maḥmaḥîm[4])! (Er nimmt die Angelrute, läßt sie in den Fluß hinab und sagt...)

ṭiliʿ et-timsâḥ mi-l-baḥr̥ ṷərâḥ belaʿu huṷa ṷil-ʿaṣabîi̯ə ṷalâ bə'âš bâi̯in min bu'' et-timsâḥ illa râso. (Das Krokodil kommt heraus aus dem Flusse, verschlingt ihn und die Angelrute und nur sein Kopf bleibt aus dem Rachen des Krokodils heraus sichtbar.)

daḫal er-riḫim la'a-t-timsâḥ nâi̯im 'âl. (er-Riḫim tritt ein, findet das Krokodil schlafend (und) sagt:)

Riḫim: da kubri benha? ṷala biʿamîlu-l-'arḍ bi-l-isfalt ṷəḥăṭṭîn ez-zalaṭ məkauṷəmîno hine? (Ist das die Brücke von Benha?[5]) oder will man den Boden asfaltieren und hat den Kies hier aufgeschüttet:)

Z: irgaʿ zalaṭ êh! da timsâḥ balaʿni. (Zurück! was heißt Kies! das ist ein Krokodil, es hat mich verschlungen!)

R: mîn da? (Wer ist da?)

Z: ana zibri'âš. (Ich bin Z)

R: mâlak i̯a zibri'âš? (Was ist denn mit dir geschehn, Z?)

Z: iskut i̯a riḫim aḥsan et-timsâḥ balaʿni ṷəḫallîk bəʿîd laḥsan i̯iblaʿak inte râḫar. (Still, R! das Krokodil hat mich doch verschlungen. Bleibe weit fort, sonst verschlingt es dich auch noch!)

---

1) Mit ṭ, wegen des folgenden r.

2) Ein Scherz, der immer große Heiterkeit hervorruft. Der Sinn ist: wo soll ich denn begraben werden!

3) So auch das Masc.; vgl. Willmore, S. 101.

4) S. oben S. 278 Anm. 11.

5) Er denkt an die große Eisenbahnbrücke über den Damiette-Nilarm bei Benha. Eine Variante heißt: bănûh = die man gebaut hat.

Es folgen die oben S. 354 ff. abgedruckten Gedichte XI und XII. Das oben als Nr. X abgedruckte Fragment scheint ein Parallelgedicht zu XII zu sein. Es tritt nun Manṣûr, der Schêch el-Maʿâsch, wieder auf.

R: aḷḷâh aḷḷâh i̯a šêḫ manṣûr lamâ təgîb et-timsâḥ təḫallîh i̯iblaʿ er-râgil. (Gott, Gott, Schêch M., warum bringst du das Krokodil her und läßt es den Mann verschlingen?

Manṣûr: ana i̯a râgil ḫallêto i̯iblaʿ er-râgil? (Kerl, habe ich es denn den Mann verschlingen lassen?)

R: ummâl ana šuft it-timsâḥ 'âʿid u̯ii̯âk ʿala-l-'ahu̯a u̯ə'intu 'âʿdîn u̯ii̯a baʿḍíkum u̯əjilʿab u̯ii̯âk ed-dômana. u̯aḷḷâh el-ʿaẓîm illa arûḥ a'ul-l-imrâto u̯ibno u̯aḫallîhum i̯igûlak hine fi-l-ḥâl. (Natürlich, ich habe das Krokodil doch mit dir zusammen im Kaffe sitzen und Domino spielen sehn. Beim großen Gott, ich muß gehn und es seiner Frau und seinem Sohne sagen und will sie gleich zu dir herkommen lassen.)

Riḫim holt sie herbei. Die Scene ist für den Fortgang des Stückes ohne Bedeutung. Manṣûr jagt sie schließlich fort. Dann erscheint der Berberiner [1]).

Berb.: i̯a ʿêni la tənâmî' la i̯agîk el-ḥarâmî'
i̯isrăgu bêt el-u̯asîi̯á' i̯aḍrabûki ḫumsumîi̯á'
ʿala tîsik eṭṭarîi̯á'
sitt abûha gâbat u̯alád sammêtu ʿabd eṣ-ṣamád
i̯a ḥakîm iktibli sanád neʿmil ʿomde u̯əšêḫ el-balád.
(Mein Auge, schlafe nicht [2]), daß der Dieb nicht über dich kommt, man bestiehlt das Haus des Gemeindegutes, zählt dir 500 auf deinen zarten Hintern auf! — Die Gemahlin [3]) brachte einen Knaben zur Welt, ich nannte ihn ʿAbd eṣ-Ṣamad. O Arzt [4]), schreibe mir auf eine Genealogie [5]), daß wir ihn zum ʿOmde und Schêch el-Beled machen!)

1) Der Berberiner spricht nur gebrochen arabisch. Da er in seiner Sprache keine Femininbezeichnung kennt, verwechselt er, wenn er arabisch spricht, gern die Geschlechter; auch die Casus verwechselt er. Bei der Aufführung wird die Aussprache der Berberiner stark karrikiert.

2) Die Berberiner versehen in Kairo zum Teil das Amt des Torhüters (bauu̯âb) und des Nachtwächters (ġafîr).

3) Eigentl. „die Herrin ihres Vaters“, ein feinerer Ausdruck für „seine Frau“.

4) Der Berb. meint ḥâkim Gouverneur und verwechselt es mit ḥakîm Arzt.

5) Die Bescheinigung, daß er aus guter Familie stammt. Die einflußreichen Stellen vererben sich bei den Berberinern innerhalb der führenden Familien. Wer zu ihnen nicht gehört, kann eine maßgebende Stellung nicht erlangen. Die verschiedenen Berberinergruppen haben z. B. in Kairo je ihren Schêch, an den man sich wendet, wenn man einen Diener braucht; diese Schêche erhalten von

Manṣûr: i̯a berberi i̯a berberi. (He du Berberiner!)
Berb.: (ma i̯əruddiš.) (Antwortet nicht[1]).)
Manṣûr: i̯abu-s-samra i̯a ḥaggə-drîs. (Du hellbrauner[2]), du Ḥagg Idrîs.)
Berb.: ḫabar êh? inta ma i̯əḫuṭṭis[3]) f-ʿênak šu̯aii̯it melḥ u̯itgûl i̯a ḥaggə kâšif? (Was ist los? kannst du nicht ein wenig Salz in dein Auge tun[4]) und sagen: Ḥaggə Kâšif[5])?
Manṣûr: u̯'ana u̯ulittak u̯insîtak? (Habe ich dich etwa zur Welt gebracht und dann vergessen?)
Berb.: inta ḫabar êh? (Was ist denn los mit dir?)
Manṣûr: i̯a berberi inta taʿrif teṭallaʿ el-fellâḥ min baṭn et-timsâḥ? (Bist du Berberiner imstande den Fellachen aus dem Bauch des Krokodils zu ziehn?)

Es folgt eine längere scherzhafte Verhandlung, da es eine Weile dauert, bis der Berberiner begreift, worum es sich handelt. Schließlich erklärt er sich bereit, für 5 Real (= 100 Piaster = 21 Mk.) den Fellachen herauszuziehn. Dabei kommt der Maġrebiner Ḥaggə Ḳadûr. Er führt sich ein mit folgendem Gedicht[6]):

gif[7]) aḫbirak fî dî zemân el-gabâ'iḥ [u̯a]min ʿâdim[8]) el-anṣâfə gall en-nâṣiḥ
[u̯a]na maġrabî rammâl biteḫtī sâriḥ subḥâna man i̯astur žamîʿ el-faḍâ'iḥ
subḥâna man gâm[9]) al-ʿibâd fîmâ i̯ašâ
u̯al̮l̮âhi u̯al̮l̮âhi u̯al̮l̮âhi ṣadafitni-l'umûr min al-lai̯âlī

---

ihren Landsleuten nicht unbedeutende Abgaben. Diese Schêchwürde ist den Angehörigen bestimmter Familien vorbehalten.

1) i̯a berberi ist keine höfliche Anrede an einen Berberiner.

2) Die Farbe der Berberiner macht alle Abstufungen durch von ganz dunkel bis ziemlich hellbraun. Dies soll wohl eine Schmeichelei sein.

3) So! für təḫuṭṭiš.

4) D. h. etwas klug sein.

5) Kâšif ist der Kommandant eines Distriktes; mit dem Wort bezeichnet man dann bei den Berberinern überhaupt Angehörige der ersten Familien. Der Berberiner hier hat also einen sehr vornehmen Namen.

6) Die ersten 5 Zeilen bilden die erste Strophe eines Zagal aus dem Stücke ʿAlam u̯a-Taʿâdîr (s. o. S. 296; die von C. Prüfer veröffentlichte Fassung dieses Schattenspiels (Erlangen 1906) bietet dieses Gedicht nicht). Taʿâdîr kommt als maġrabinischer Rammâl (Sanddeuter) verkleidet und verspricht ʿAlam, er werde ihr den Geliebten zeigen. Diese erste Strophe wird hier von Ḥasan al-Ḳaššaš als Mediḥ für den Maġrebiner benutzt. Das Versmaß ist in Ordnung, wenn man zweimal am Anfang u̯a streicht. Das weitere ist Reimprosa.

7) = ḳif; zu diesem Imperat. vgl. oben S. 352.

8) Für ʿadam mit Dehnung der ersten Silbe wegen des Versmaßes.

9) Für aḳâm, sekundär gebildetes Perf. zum Impf. i̯aḳîm (f. i̯uḳîm).

uafîha min dûn uaʿâlī   la iaġurrak tahâii'ât ar-rižâlī
inni-l-aṣîl aṣîl ʿalā kullə ḥâl.

(Warte ich will dir Auskunft geben in dieser Zeit der Schlechtigkeiten — da keine Gerechtigkeit vorhanden ist, ist der Ratgeber selten. — Ich bin ein maġrebinischer Rammâl[1]), ziehe mit meinem Brett umher. — Preis ihm, der alle Schändlichkeiten bedeckt! — Preis ihm, der die Geschöpfe ins Leben ruft da wo er will. — Bei Gott — ich habe Dinge erlebt an manchen Abenden — darunter hohe und niedere — nicht sollen dich verführen die Machenschaften der Männer — denn ich bin der Echte, ein Echter unter allen Umständen.)

Manṣûr fragt ihn, ob er imstande sei, den Fellachen aus dem Rachen des Krokodils herauszuziehn. Er bejaht es, er könne es, sei es durch Beschwörung (ʿazîme), sei es durch Gewalt (ʿâfia), und er sei bereit dazu es zu tun für 10 Real. Manṣûr geht nun zum Berberiner und sagt ihm, der Maġrebiner wolle 10 Real zahlen dafür, daß er den Fellachen herausziehn dürfe. Darauf entsteht ein Geschimpfe zwischen dem Berberiner und dem Maġrebiner. Dieser holt seinen Genossen Ḥaggə Mizjâṭi herbei und schickt den Manṣûr fort mit den Worten: inta nud[2]) fi ḥâlak uana ʿârif šuġli uīia-l-berberi dah (geh deiner Wege, ich werde mit diesem Berberiner hier schon fertig). Der Berberiner schwört, er werde alle Berberiner, die es auf der Welt gibt, herbeiholen, und kommt mit seinem „Bruder" ʿOsmân herbei. Es entspinnt sich ein langer Streit, in dem die Berberiner die einzelnen Schimpfworte der Maġrebiner mißverstehn. Schließlich ziehn die Maġrebiner ab, nachdem sie sich verpflichtet haben, den Berberinern 10 Real zu zahlen, wenn sie den Fellachen nicht herausziehn können, und die Berberiner dasselbe Versprechen den Maġrebinern gegeben haben.

Kâšif wird den Fellachen herausziehn und ʿOsmân den Kâšif halten; beide verabreden nun eine Geheimsprache (sîm[3]), damit das Krokodil sie nicht verstehe. Bei dem Worte ruzz „Reis" solle ʿOsmân stoßen, bei dem Worte ʿads „Linsen" solle er ziehn. Kâšif faßt den Kopf des Fellachen an und kommandiert ʿads-ruzz-ʿads-ruzz ... Schließlich ruft er: ʿads ʿads! ʿOsmân ruft ruzz! und stößt ihn in den Rachen des Krokodils, das verschlingt ihn, und Kâšif befindet sich neben dem Fellachen; er meint, er sei

1) D. i. Sanddeuter; solche sind in Kairo sehr gewöhnlich Maġrebiner.

2) Eigentl. nûḍ; ein echt maġrebin. Wort! Vgl. dazu Islam IV 381 (zu vs. 14).

3) vgl. Littmann, Zigeuner-Arabisch, S. 4.

jetzt „kôšeri“[1]) geworden. Nun muß ʿOsmân die beiden Magrebiner holen. Sie stellen sich auf, Mizjâṭi neben dem Schwanze, Ḳadûr neben dem Kopfe des Krokodils, werfen Weihrauch in das mitgebrachte Weihrauchgefäß und rezitieren zusammen die scherzhafte Beschwörungsformel (ʿazîme), die folgendermaßen lautet:

hê bismillâh u̯abillâh ṣallum ʿala ḥabîb allâh
ṣallu ʿalêh hua u̯ahlu i̯a beḫtə mẫ raḥlu
u̯əzâr bêt rasûl allâh
min i̯ôm žîna min i̯âfa u̯ilgalbə mašġûl biləḥâfa[2])
kull el-məḥabbə fi rasûl allâh
min i̯ôm žîna mi-skenderîiə u̯ilgalbə mašġûl bi-n-nîi̯ə[3])
kull el-məḥabbə fi abu rugaii̯a žedd eš-šurafa rasûl allâh

(He, im Namen Gottes und mit Gott! — Betet für den Geliebten Gottes, betet für ihn und seine Familie! — O glücklich der welcher zu ihm ging — und den Besuch abstattete dem Hause des Gesandten Gottes. Seit dem Tage, da wir von Jaffa kamen, war das Herz bewegt von heftiger Liebe zu ihm, alle Liebe gilt dem Gesandten Gottes. — Seit dem Tage, da wir von Alexandria kamen, war das Herz bewegt von der guten Absicht. Alle Liebe gilt dem Vater der Roḳaija, dem Ahnherrn der Scherifen, dem Gesandten Gottes.)

Mitten in der Beschwörung zieht Ḳadûr den Berberiner und danach Mizjâṭi den Fellachen heraus. Dann legen sie das Krokodil auf ihre Köpfe — so stark wirkt die Beschwörung, daß das möglich ist — und, indem sie es von der Bühne tragen, rezitiert Ḳadûr: i̯a man i̯erîd ḥall er-remûz maʿ kašf astâr el-ḫai̯âl
di talâsim maknûz u̯ala kullə ma i̯uʿlam i̯uḳâl.

(Willst du deuten die Allegorien und aufdecken die Geheimnisse des Schattenspiels, — das sind verborgene Talismane, und nicht alles, was man weiß, sagt man.)

---

1) Ein Gericht aus Linsen und Reis. Vgl. E. Littmann, Der cairiner Straßenhandel in seinen Ausrufen, im Archiv f. Wirtschaftsforschung im Orient, 1917, S. 424.

2) Gemeint ist biltihâbo; des Reimes wegen wird das Wort verändert; ləḥâfa ist „Bettdecke“; diese Verwechslung erregt große Heiterkeit.

3) Var.: bi-l-ġiiə „von leidenschaftlicher Liebe“.

E. Littmann in Bonn hat eine Korrektur der Arbeit gelesen und einige Bemerkungen dazu gemacht, die ich mit Dank berücksichtigt habe.

Zur Überlieferung und Textkritik der Kudrun VI. VII.

(Schluß.)

Von

Edward Schröder.

Vorgelegt in der Sitzung vom 7. Mai 1920.

VI. Die achte Halbzeile.

Wir dürfen von vorn herein darauf gefaßt sein, daß metrische Störungen besonders zahlreich auftreten in der letzten Halbzeile, deren Umfang und Hebungszahl über das Maß der übrigen und speziell das der reimenden sechsten Halbzeile hinausgeht: die Unsicherheit die dadurch bei dem Schreiber erzeugt ist, kann ihn sowohl zur kürzenden Angleichung wie gelegentlich auch zu weiterer Aufschwellung rein mechanisch verführen. Das gilt sowohl für die Nibelungenstrophen wie für die echten Kudrunstrophen.

Was die Nibelungenstrophen angeht, so soll hier nur von ihrer Überlieferung die Rede sein. Die Hs. hat 101 Strophen, die sich durch den stumpfen Ausgang des zweiten Reimpaares als Nibelungenstrophen ankündigen[1]): Vollmer (V.) und Symons (S.) haben diesen Bestand übernommen, Ziemann (Z.) machte einen verunglückten Versuch Str. 21 zur Kudrunstrophe umzuwandeln, kam also auf 100; Martin bringt es auf 99, indem er von Ettmülller (E.) die Änderung *tanne : manne* 1143, von Bartsch (B.) *Îrlande : erkande* 110 übernimmt; Bartsch drückt die Zahl auf 96 durch die gewalttätige Umwandlung der stumpfen Strophenschlüsse von 82. 1621. 1692 in klingende. Ich glaube über Martin nicht hinausgehn zu sollen, möchte aber die Änderung von 1143 ausdrücklich gegen Symons verteidigen. Gewiß wäre es der einzige Fall wo der N. (resp. A.) Pl. der a-Decl. als *manne* im Reim steht, gegenüber mindestens 56 Reimbelegen für *man*; aber einmal sind doch der Dat. Sg. *manne* 3×, der Gen. Plur. *manne* 4×, der Dat. Plur.

1) Dabei scheid ich die von allen Herausgebern längst einhellig beseitigten rein graphischen Entstellungen des Strophenausgangs, wie 1583 *Ortwein : sein,* 1633 *mein : sein* von vorn herein aus.

mannen sogar 15× im Reime belegt, also bietet auch die Form des Nom. Plur. an sich keinen Anstoß, und dann fehlt es für *manne* direkt an einem reinen Reim: das stehnde Reimwort ist *dannen* 30×, daneben je 1× *spannen*, *ergangen*: so kommt es denn, daß den 4 Fällen des Gen. Plur. *manne* mindestens 16 *man* gegenüberstehn, während beim Dat. Plur. umgekehrt *mannen* 15× das *man* 10× übertrifft. Für den klingenden Ausgang von 1143, 4 spricht aber ferner die Fünfhebigkeit *des vröúten sìch die wázzermüeden mán⟨ne⟩*, die durch keinen Eingriff (*müeden* V.) beseitigt werden darf, denn die *wazzermüeden helde* (164, 2. 319, 4. 465, 3. 1348, 3) gehören zum eigensten Wortbestand des Dichters.

Hier hält uns nun freilich Symons seine in der 2. Ausgabe mit verstärkter Vorliebe (s. Einl. LXXVII und die Anmerkungen) behandelte These entgegen, wonach sich der Dichter gelegentlich 'eine Mittelform zwischen Nibelungen- und Kudrunstrophe' gestattet habe: 5 Hebungen bei stumpfem Ausgang des Strophenschlusses. Dahin rechnet er außer 110 und 1143 noch die Fälle 30. 541. 1004. 1210. 1242. 1621. Solche Entgleisungen können jedoch noch viel leichter dem Schreiber passieren, wie sie denn in der Tat auch in der Nibelungenhs. d nicht fehlen[1]), aber natürlich seltener sind. Und weiter übersieht Symons, daß mit dem Hinzutreten einer oder mehrerer Silben nicht ohne weiteres der Vers ein Vers bleibt, den man nur mit einer Hebung mehr zu lesen hat. Die von Symons bewahrte Überlieferung von 30, 4ᵇ *der ich hie künde 'noch' nie gewan* stellt überhaupt keinen Vers dar, weder einen vierhebigen noch einen fünfhebigen[2]; sein Vers 1621, 4ᵇ könnte zur Not gelesen werden: *sol síe dir wérdèn 'ze vróuwen' úndertàn*, also allenfalls mit 6, nie und nimmer aber mit 5 Hebungen; 1004, 4ᵇ *daz sol 'iuwer' deheiniu verlân* gibt nur bei der unwahrscheinlichen Kürzung *iur* etwas Erträgliches. Wir werden also, wie schon V., dem B. M. folgen, 30 *noch*, 1004 *iuwer*, 1621 *ze vrouwen* streichen; und ebenso haben wir B. M zu folgen 541 *nie man* oder besser *niemèn* (st. *nie keinen man*), 1210: streiche *beide*, 1242: streiche *grôzen* (oder aber *ist in grôzen nœten tôt*). Damit sind die stumpfen Fünfheber erledigt.

Des weitern erfordert die Überlieferung nur wenige Eingriffe, die zumeist schon von einem der frühern Herausgeber richtig vollzogen sind: 60 *des kindes wætlîchen lîp* B. (besser als *des ⟨edelen⟩*

---

1) Ich muß hier wieder betonen, daß Bartschs Kollation von d nicht vollständig ist.

2) Außerdem heißt es mhd. *nie noch*, nicht *noch nie*!

kindes werden lîp V. M. S. — 67 *umb ez vil starkez ⟨herze⟩leit* B. — 69 *vil ⟨harte⟩ verre an bekant* B; daß *harte verre* gleich am Schluß der nächsten Strophe widerkehrt, spricht bei diesem Dichter gerade für Bartschs Ergänzung. — **77** *und ist uns [hie] griulîchen wê*; die volle Beibehaltung der Überlieferung (M. S.) ist unmöglich; der Änderung von V. B. *uns ist hie (grœzlîchen wê* B.) zieh ich die Streichung von *hie* vor. — 86 *vil ⟨der⟩ sorgen gewan* B. M. S. (besser als *dâ der sorgen vil gewan* V.) — 126 *in ⟨vil⟩ grôzen sorgen was* V. M. S. (B. *in harte gr. s. w.*) — **160** *muosten im des genâde sagen* ist durchaus in Ordnung, es braucht weder *gnâde* geschrieben zu werden (V. M. S.) noch ist eine Umstellung *im muosten* (B.) nötig. — 249 *suln* im Auftakt erregt Bedenken, und *siule* für 'Mastbäume' muss ich als unwahrscheinlich ablehnen; ich weiß nichts besseres als Martins Notbehelf *suln si*. — 346 die Umstellung von B. *in sîner heime selten sint* ist nicht notwendig, aber wahrscheinlich. — 773 *im und ⟨ouch⟩ den recken sîn* B. M. — 1287 *sô wil ich immer ⟨mêre⟩ sîn* V. B. M. S. — **1470** *vil grimme was der recke gemuot* mag bei manchem mhd. Dichter zu dulden sein, die Prosodie der Kudrun verlangt aber *récké gemúot*, und damit ist der Vers unmöglich; es liegt eine der zahlreichen Vertauschungen der Synonyma *recke, degen, helt, herre* vor, die überall begegnen und besonders bei Hans Ried häufig sind; man schreibe einfach *vil grimme was der helt gemuot*.

Alles in allem hab ich gegenüber 101 mit stumpfem Ausgang überlieferten Strophen zweimal die Umwandlung in Kudrunstrophen gutgeheißen (110. 1143), im übrigen gebilligt resp. selbst vorgenommen: Streichungen 6× (30. 77. 1004. 1210. 1242. 1601), Wortzusatz resp. Ergänzung 6× (67. 69. 86. 126. 773. 1287), Wortersatz 4× (60. 249. 541. 1470), Umstellung 1× (346).

Und nun zu den Kudrunstrophen! Der Schöpfer dieser Strophenform ist unser Dichter. Daß Wilmanns mit nicht weniger als drei ältern Dichtungen — zwei Epen und einer Ballade — in der gleichen Form rechnen konnte, ist mir stets unfaßbar erschienen, aber auch die neuerdings wieder von Herm. Schneider Zs. f. d. Alt. 58, 128 geäußerte Ansicht, daß sich 'das Hildeepos' aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts der Kudrunstrophe bedient habe, muß ich ganz bestimmt ablehnen; ob ich noch einmal dazu komme, das Gegenteil zu beweisen, weiß ich nicht. Die nachfolgende textkritische Überprüfung der Strophenschlüsse geht von der Auffassung aus, daß der Dichter unserer Kudrun die Strophe geschaffen und als sein Gebilde gepflegt habe. Wie es

kam, daß er hin und wieder in die Strophenform des für ihn stilistisch vorbildlichen Nibelungenliedes, die vielleicht auch die Form seiner direkten litterarischen Quelle war, zurückglitt, das möcht ich vorerst unerörtert lassen. Seine 'Kudrunstrophen' hat er jedenfalls mit Sorgfalt gebaut, die Aufgabe der Textkritik ist, sie da sauber herzustellen, wo sie die Überlieferung mit Fehlern behaftet zeigt. Die Möglichkeit, daß wir hier und da eine Strophe und speziell eine achte Halbzeile besser machen als sie dem Dichter selbst gelungen war, geb ich ohne weiteres zu, aber — ich widerhole anderwärts geäußertes: wenn wir dabei dem mhd. Sprachgebrauch, der Phraseologie des Dichters, seiner Prosodie und Rhythmik treu zur Seite bleiben, so tun wir mit einer möglichen Übertreibung der Korrektur dem Dichter weniger Unrecht, als wenn wir uns dem völlig verständnislosen Schreiber gegenüber ängstliche Zurückhaltung auferlegen.

Von den ersten Herausgebern der Kudrun haben v. d. Hagen, Ziemann, Ettmüller und Vollmer auch zur Textbesserung des letzten Halbverses allerlei beigesteuert, am meisten Ettmüller (1841), am wenigsten Müllenhoff (1845). Vollmer (1845), dem wir sonst nicht wenige fest angenommene Emendationen verdanken, hat gerade gegenüber der achten Halbzeile eine merkwürdig lässige Auffassung: er gesteht ihr offenbar die Freiheit des Wechsels zwischen vier und fünf Hebungen zu. Unter den ersten 300 klingenden Strophenschlüssen zähl ich bei ihm 63 mit vier Hebungen, und daß diese Verkürzung wirklich V.s Beifall hat, ersieht man deutlich aus den Fällen, wo er sie selbst erst durch Fortlassung eines Wortes oder zweier herbeiführt: so liest er 153 *do enpfiengen si den [jungen] helt vil schône*, 323 *dâ von [ofte] möhten überwinden*. Daß er hingegen sechshebige Verse nicht zulassen will, beweist der merkwürdige Vorschlag (in den Anmerkungen), durch den er die Überlänge bei 180 beseitigt.

Der rechte Widerpart von Vollmer ist Bartsch (1865): er ist bestrebt, den schließenden Halbzeilen der Kudrunstrophe ihre 5 Hebungen durchgehends zuzuerkennen, resp. zu verschaffen wo sie die Überlieferung nicht bietet; daß er darin konsequent sein will, beweisen die Accente, die er überall setzt, wo er es für nötig hält, seine Auffassung des Verses anzudeuten. Diese Skansion ist allerdings in vielen Fällen so gewaltsam, daß ich das Vorhandensein eines rhythmischen Gebildes direkt ableugne: so etwa 42. 56. 112. 133. 143. 206. 264. 271, d. h. mindestens achtmal unter den ersten 300 Kudrunstrophen.

Unter den Besserungen Bartschs sind auch hier viele die un-

mittelbar einleuchten, ja manche die man nachträglich auch ohne metrisches Erfordernis als notwendig anerkennen muß. Sie haben mit Recht Beifall gefunden und hätten von seiten Martins und Symons (auf Piper laß ich mich nicht ein) noch mehr Entgegenkommen verdient. Von diesen beiden Nachfolgern verhält sich Martin (1872) etwas weniger spröde gegenüber Bartsch als Symons (1883). Ich zähle wiederum unter den ersten 300 Kudrunstrophen bei Martin 25, bei Symons 28, die nur mit vier Hebungen gelesen werden können, und denen ich teilweise den Verscharakter überhaupt bestreite. Martin und Symons sind z. B. einig in der Beibehaltung der Verse:

179 *sach man dâ von des küneges mannen*
220 *'bis willekomen, neve Fruote!'*
221 *geslagen vil schedelîche wunden*
241 *dar nâch stânt hôhe mîne sinne*
315 *sult ir selten biten des sînen*
335 *der künic sîn lop und ouch sîn êre;*

und da für diese sämtlich Besserungsvorschläge von Bartsch vorlagen, so sind sie doch wohl bei der Meinung verblieben, daß ein gewisser Prozentsatz von vierhebigen Versen der Überlieferung des Dichters zugestanden werden müsse. Dazu kommen noch sechshebige Verse: bei Symons in diesem Abschnitt zwei (13. 300), bei Martin einer (300); sie sind auch im weitern Verlauf bei beiden Herausgebern nicht selten.

Die Ambraser Hs. bietet für annähernd 1200 Kudrunstrophen eine völlig unbedenkliche Fünfhebigkeit[1]); dazu treten eine Anzahl von Fällen, wo man mit Worteinschaltung, Wortersatz, Wortumstellung leichter und gelegentlich fast selbstverständlicher Art die geforderte Zahl erreicht, sodaß nur allenfalls 10 % Verse übrig bleiben, wo die Besserung nicht auf der Oberfläche liegt oder geradezu Schwierigkeiten bereitet. Hin und wieder ist auf eine lange Strecke hin alles in bester Ordnung: man lese etwa die Schlußzeilen der 27 Kudrunstrophen zwischen 144 und 175 hinter einander, um sich ein Bild von dem normalen Bau der achten Halbzeile zu machen und sich eine Vorstellung zu verschaffen, wie sie der Dichter gestalten wollte und wieweit er dazu im Stande war.

Ich bin nicht in der Lage, alle in der einzigen Hs. verderbten letzten Halbverse zu heilen, aber da ich gezwungen war, die von mir besorgte zweite Ausgabe von Martins Handausgabe in einem anastatischen Neudruck erscheinen zu lassen (1919), und mir damit

1) In den ersten 300 Strophen (bis 357) zähl ich 216 d. i. 72 %.

die Aussicht, einen kritischen Text unter eigner Verantwortung herauszugeben, in weite Ferne gerückt ist, möcht ich in diesen vorläufig letzten Nummern meiner Kudrunstudien offen darlegen, wie weit ich gegenwärtig, durch das Studium von Bartsch und durch eigne Arbeit über Martins Text hinausgekommen bin. Ich fasse mich so knapp wie möglich, indem ich die Korrektur eben an Martins Text vornehme: wo immer es angeht, durch einfachen Hinweis auf die bereits anderwärts gefundene Besserung; dabei verweist eine Jahreszahl mit Seitenangabe auf diese Studien I—V in den GGN.

16 *si kunden ⟨dâ⟩ einander niht entwîchen* — 31 B! — 40 CHofm. S. — **42** B. *sáz ín* ist unmöglich, M. *vénstèren* unwahrscheinlich; es liegt wieder einer der Fälle vor, wo ein für den Dichter charakteristisches Kompositum beseitigt ist (1919, S. 164 ff.): *saz in den venstersteinen lobelîche*; vgl. 1396, 3. — **56** *stuont ⟨dâ⟩ vor dem hûse vil eine* — 93: 1919, S. 159. — **95** *etelîcher fröuden welle gunnen* — **106** *solten ⟨dâ⟩ belîben immer mêre* — 112 *ern gesach bî sînen zîten niemèr sô hêrlîchiu kunder*? — 116 B.? — 118 B. S. — **120** *den kom ich ⟨sider⟩ leider al ze verre* — 121: 1919, S. 165 — 124 B! — 131 BS. — **133** *ich gilte⟨'z iu⟩ mit schatze und mit gewande* — 134 B. — 137 *wan si sâhen in übele gebâren* Hs. V., Umstellung *in sâhen* B. M. S. möglich, aber nicht nötig — — 139 B! — **179** nach B. *manigen bûhurt rîchen sach man ⟨getriben⟩ von des küniges mannen* (ohne *dâ*), vgl. 183, 2 (*tjoste wart getriben*) und vor allem die vorbildliche Zeile Nib. 584, 1 *vil manigen bûhurt rîchen sach man dan getriben*; die Notwendigkeit der Ergänzung eines Verbalsubstantivs (Inf. oder Part. Prät.) hätte von M. S. nicht übersehen werden sollen. — 180 B. S. — 182 *ingesinde* (Hs. B. S.) für das richtige *gesinde(n)* setzt Ried auch Nib. 1102, 3 — 188 B. S. oder *in ⟨iemer⟩* — 194 B. (S.) — 201 *sagen von dem künige daz mære* — **218** *nâch ⟨sînen⟩ êren wol gedienen kunde* — **220** *wis willekomen, ⟨lieber⟩ neve Fruote* — **221** *geslagen ⟨in⟩ vil schedelîche wunden* — 224 *dar umbe gap er miete in vil guote*? — 230: 1919 S. 163 — 235: 1918, S. 515 — 241 B.! — 250 B. S.! — 261 B.! — 265 B.! — 269 mit Umstellung *wan den der künic mohte wol getrouwen* E. — **285** die Zäsur im B. M. ist unmöglich; ich vermute *die z' arbeite kunden, die tumben ⟨jungelinge⟩ sie dô lêrten* — 290 B. — 297 B. S.! — 299 B.! — 300 B. S.! — **306** *er sagete danc den gesten âne mâze*? — **313** *den tuon wir iu bekant ⟨vil⟩ sicherlîche* — **315** viell. *sult ir sèlten vlêgen des sînen*? zum mindesten aber *bitten* B. — **316** *ich gibe iu ⟨wol⟩ zehen stunde mêre* — **322** *daz stuonde uns*

allen harte schemelîche — 335 eine Ergänzung ist unbedingt nötig, vielleicht *nu sol an iu bedenken der künic ⟨wol⟩ sîn lop und ouch sîn êre;* B.s *sînen lop* ist ein unglücklicher Notbehelf. — 340 *wan daz ieclîche ein künegin wære?* — **350** *belîbe ich nimmer jâres vrist ⟨sô⟩ stæte* — 354 B. S.! — 355 B., vgl. 1919, S. 163 — 369 B. S.! — **375** *wart der herre ⟨harte⟩ wol emphangen* — 378 B.! — **387** Umstellung: *niht erklingent wol* — 388? — **393** *wol* ist mechanischer Ersatz für das ausgelassene, von B. richtig ergänzte *von schulden* — 396 *mîns* B. — **397** *dâ mite diente Hôrant ze hove ⟨wol⟩ der snelle degen guote?* — 408 B. — 410 B.? — 413 B.? — 415 Hs. V. B. S. — 423 B.! — 424 *wol* zu streichen? — 430 B. S.! — 432 B. S. — **436** *sol mit uns ⟨nider⟩ zuo den scheffen rîten* — 439: 1919, S. 41 — 444 B. S.! — 447 l. *hende* (B.) — 451 B. — **453** *dô* zu streichen — 467: 1917, S. 35 — 473 B.! — 489 B.! — **490** *begunden ⟨Wate unde Fruote⟩ beide* — 499 B. — 500: 1919, S. 165 — 506 B.! — 510 *dô wart manic rinc gerêret. dem künege was græzlîche leide?* — 514 BS.! — 522 S.! — **523** *sô verre nâch froun Hilden dar sande* — **530** *Hilte diu ⟨vil⟩ schœne küniginne* — 534: 1919, S. 166 — 540 *ervant?* — 551 B.! — **559** *schifte sich ⟨dô⟩ Hagene der herre* — 562 S.! — 568 *wurdens* — 574 B.! — 576 *⟨dâ⟩ in Tenelande* — **577**: 1919, S. 126 — 578 B., vgl. 1919, S. 47 — 579 B. — 589 B. — 594 B.! — 611 B. — 613 B.! — 618 B. — **624**: 1919, S. 166 — 625 B.? — 638 B.: vor *ſit* konnte *in ſtrit* leicht ausfallen — **659** *liep der ⟨sîn⟩ gewerp oder leide* — 663 *verendete* — 669 desgl. — 682 B.? — 688 B.! — **693** *der wolte er ⟨dô⟩ vil wênic verlâzen* — 694 B.! — **715** tilge *alten* — 717 B. (S.)! — 720 B.! — **724** ich vermag mich für keinen der Vorschläge zu entscheiden — **731** *sîniu lant diu lâgen [von im] gar ze verre,* die Streichung ist notwendig — **738** *und ⟨vroun⟩ Hilden hæte nû gerouwen* — 752 B. — **753** *des si beide mohte wol genüegen* — 759 *wil ez* — **760** für *ir tóhtèr* vermut ich *Kûdrûn* — 761 B.! — 763 in allen Ausgaben unerträglich, Notbehelf: *frou Hilde 's hiez geswîgen* (oder *sie gesweicte?*). *dâ von erschrac diu ⟨maget⟩ wolgetâne* — **769** *dem ich sînes [guoten] willen gerne lône* — 774 B. S.! — 781 B. — 798 *von Ormanîn die woltens niht erkennen?* — 801 B. S. — 811 *von Ormanîn die vuorten an den strâzen?* — 813 B. (S.) — 815 B. — **816** *ich wæne dîn lant nimmer überwinde* — **823** *und ⟨mîner⟩ êre ⟨wol⟩ dâ heime phlâgen* — **835** *gelônte dirre ⟨grôzen⟩ missewende* — **836** streiche *vil* — 841 B.! — 843 B. — **852** *daz Wate und sîne friunde ez in ze schaden ⟨iemer⟩ möhten bringen* — **853** *si jâhen ⟨des* od. *daz⟩ ez wæren pilgerîne* — 858 B. S.? — **859** *sînen schilt unmüezic ⟨dâ⟩ gelieze*; *unmüezic* ist ein Lieblings-

wort des Dichters, s. 1919, S. 163 — **865** *manigen guoten recken dâ ersterben* — 871: 1919, S. 163 — 874 B. S.! — **880** *des wurden* ⟨*in*⟩ *dô herzenleidiu mære* — **881** *den liuten wart* ⟨*dô*⟩ *beidenthalben leide* — 885: 1919, S. 163 — 894 B., oder *begunde Ludewîc* ⟨*in*⟩ *dô erzeigen* — **895** *daz man die in die ünde versancte* — **896** Umstellung: ⟨*hinder in*⟩ *vil manigen dâ lære* — **900** Umstellung: *daz si nimmer in geschaden kunden* — 902 B.! — **906** *waz mære sie nu möhten froun Hilden wider* ⟨*heim ze lande*⟩ *bringen* — **907** *noch sanfter ich von* ⟨*frouwen*⟩ *Hilden wære* — **908** *daz ahten sie* ⟨*dô*⟩ *mit den jüngelingen* — 914 B.! — **919** *weinen* ⟨*dâ*⟩ *mit windenden handen* — 926 B.! — 928 bieten alle Herausgeber mit der Hs: *unde Hartmuote ouch alsam ande*, was hier unwahrscheinliche Betonung *álsam* voraussetzt; man wird umstellen dürfen: *unde alsam ouch Hartmuote ande* — **933** *daz Hagenen kint beleip* ⟨*des*⟩ *unbescholten* — **936** Umstellung: *ich rîte im alsô nâhen daz ich gesitze noch ûf sîner selde* — **937** *doch dar umbe niemer mîden solten* — 942 B.? — **943** mit Umstellung *der sich lâze über uns erbarmen?* — **947** Umstellung: *daz man nâch mir nimmer gesende* — 948 B.? — **949** *daz s' ir gên got gedæhten. vrou Hilde was* ⟨*ir werkes*⟩ *vil wîse* — **953** Umstellung: *swie in anders wære wol gelungen* — **955** Umstellung: *daz sie tôt dort müesten belîben* — **964** *ich næme im beide liep und* ⟨*ouch die*⟩ *ére*, vgl. 1322, 4 — 965: 1919, S. 166 — **968** *sult rîten* ⟨*nider*⟩ *zuo dem stade beide*, vgl. gleich 969, 1 — 969 B.! — **973** *und bîten dâ ze hove niht* ⟨*ze*⟩ *lange* — 976 S. — **978** *ir endurfet niemer mich enphâhen* — 981 B. — 983 B. — 984? — 989 B. — **996** *den muost mîn phiesel eiten unde selbe schürn* ⟨*die*⟩ *mînen brende* — 997: 1919, S. 166 — **999** B., oder *wil ich dich* ⟨*iemer*⟩ *swachen unde scheiden* — 1000? — 1003 *ûz der friuntschefte niht verlâze?* **1014** *geringet* ⟨*hie*⟩ *in disem lande wære* — 1031 B.! — **1032** *hânt getân* — 1034 B. — 1046 B. — 1047: 1919, S. 166 — 1054 B. — **1057** Umstellung: *Gêrlint kolte Kûdrûn dô die rîchen* — 1058 B. — 1061 *mir des* — **1066** ⟨*die arebeit*⟩ — 1067 B.! — 1071: 1919, S. 60 — 1073 B. S.! — **1074** Umstellung: *ir boten wol mit kleidern berâten* — 1082 B.! — 1084 B.! — 1085 B. S.? — 1094 ⟨*vil*⟩ *unmære?* — 1100 B.! — 1106 B. — **1120** *wol zehen tûsent sneller swertdegene* — **1121** *dar gap der alte* ⟨*gâbe*⟩ *und der junge* — **1124** *der alte Wate und* ⟨*ouch*⟩ *von Tenen Fruote* — 1133 B.! — 1136: 1919, S. 60 — 1146 *und* — **1150** *ir gemaches* ⟨*dannoch*⟩ *niht enwesten* — 1154? — 1158 B.? — 1160: 1919, S. 54 — 1164 *und* — 1167 B.! (= 1179) — 1170 B. — 1187: 1917, S. 30 — 1189 B., oder *ich wil deiz etelîchiu beweine* — 1190: 1919, S. 166 — **1194** *lie 's âne küsse ligen ûf herten benken* — 1197: 1919, S. 162 —

1199 *müezen* — 1205 B. — **1216** *jâ wâten kalte merzische winde*? vgl. 1218, 3 — **1231** Umstellung: *dar ûz in* — 1233 Umstellung: *geschehen dicke* — 1243 *dô hêten dise helde grôze swære*? — 1254 B.! — **1255** *daz wir siē von der veste* ⟨*mügen*⟩ *bringen* — 1263? — **1267** *nie noch* — **1269** Umstellung: *mit slegen wol der rucke berâten* — 1273 *Hildeburge* B. — 1274 *swinden* B. — 1279 B.? — **1298** *ensol ir keiniu niemer belîben* — 1307 B.! — **1311** *ge scheiden* — 1313 B. — 1315: 1919, S. 167 — **1321** *ich enweiz wes habe gelachet Kûdrûn diu* ⟨*junge*⟩ *küniginne* — 1322 B.! — **1328** *sô gewunne wir* ⟨*ir*⟩ *mêr deheine* — 1331 B.! — 1332 B.? doch auch die Überlieferung dürfte mit M. haltbar sein, unverständlich ist die Umstellung bei S. — 1335 B. — 1340 B. — 1342 B. — 1350 B. — 1365 S.? — 1369: 1919, S. 167 (wo Druckfehler 3 st. 4) — **1378** *kumet ir zuo in ûz iuwer selde*? — 1382 B. — 1386 B.! — **1393** Hs. *nie alten alsô hêren;* wir haben das Subst. nach *alten* zu ergänzen und können natürlich ebensogut wie ein zweisilbiges Wort (*recken* B. M. S. nach WGrimm), das nur die vierte Hebung schafft, ein unserm Dichter geläufiges Kompositum wählen: *nie alten* ⟨*swertdegen*⟩ *alsô hêren;* 331, 4. 1667, 2 — 1394: 1919, S. 167 — **1396** *jâ was ouch Hartmuot* ⟨*komen*⟩ *dâ niht eine* — **1397** ⟨*reht*⟩ *als einen grimmen lewen wilden* — **1400** *stuonden weinende* ⟨*oben*⟩ *an der zinne*? — 1407 B. — 1409 *wolten* ⟨*dâ*⟩? — 1410 *wurben ritterlîche*? — 1411 B.! — 1414 B.! — 1419 B. — 1421 *er* ⟨*dâ*⟩? — 1432 *gestrîten wol* Hs.! — **1435** *du dröuwest mînem lande gar ze sêre*? — 1439 B.! — **1442** Umstellung: *sin wolten in niht lâzen von dannen* — 1451: 1919, S. 47 Anm. 1 — 1454 *werfen* ⟨*dâ*⟩? — 1455 B.! — 1456: 1919, S. 162 — 1460 *sô wirt (wirdet) helme mêre hie verhouwen*? — **1471** *mit allem* ⟨*dem*⟩ *ir ingesinde slüege* — **1477** *er sie* B. — 1486 B. — 1489? — 1497 ⟨*in al der bürge*⟩? — 1504 B. S.! — 1507 *verhouwen* B. — 1510 B.? — 1514 B.! — 1515 B.! — **1518** *bî vroun Kûdrûnen was diu tiuvelinne und ir gesinde* — 1531 B.! — 1533 B. — 1538 B. — **1541** *des mohte man im deste baz getrouwen* — 1544 *verhouwen* B. — 1558 *den banden* B. — **1561** Umstellung: *si klagten heimlîche ir vriunt besunder* — **1562** *die disiu mære brâhten* ⟨*vroun Hilden*⟩ *heim ze Hegelinge lande* — 1567 *lâzen* ⟨*varn*⟩? — 1568 l. *siz* — 1569 *und* B. — **1575** *die getrëten sint àb der ünde* kann nur vierhebig sein, und wenn der etwas steife Ausdruck geduldet werden soll, muß vor *sint* ein Flickwort (*hie, nû*) eingeschaltet werden — **1576** *dô was in ir leides* ⟨*gar*⟩ *zerunnen*? — 1580: 1919, S. 60 — **1584** *die fuorte* ⟨*dar*⟩ *her Fruote an sînen handen* — 1586 B.! — **1592** *dar inne phlac man ir* ⟨*vil*⟩ *vlîzeclîche* — 1593 B. S.! — 1597 B. — 1600 B? — 1607 B? — 1610 (*Hilde diu vil schœne*) B. S.!

— 1611 B. — 1625 B. — 1631 B.! — **1649** *von ir ⟨gar⟩ daz michel ellende* — 1660 B. — **1661** *hie mite gestuonden ⟨aber⟩ disiu mære*? — 1663 B.! — **1679** *die liute des ⟨vil⟩ güetlîchen werte* — 1681 B? — 1690 *und* B. — **1691** *mit im vil manigen swertdegen mære* — 1695 B?

VII. Schlußlese. Die fehlende Senkungssilbe.

Ich habe noch recht viel auf dem Herzen — und es steht mir zur Zeit nur ein knapper Raum zur Verfügung. So will ich mich auf das wichtigste beschränken was für das Verständnis der nachfolgenden Liste notwendig ist. Sie bekundet in der Mehrheit der Fälle meine Zustimmung zu Änderungen Bartschs: wo ich ein ! zufüge, bin ich der Meinung, daß seine Emendation das richtige trifft, wo dies Zeichen fehlt, erkenn ich an, daß B. mit Recht eingegriffen hat, ohne daß ich etwas besseres vorzuschlagen weiß; außerdem sind auch selbstverständliche kleine Korrekturen Bartschs ohne das Ausrufungszeichen geblieben.

Bartsch gehörte zu den Gelehrten die rasch arbeiten und ungern zu einer einmal getanen Arbeit zurückkehren: er hätte fast alle seine Bücher ohne viel Mühe auf eine höhere Stufe heben können, er hätte auch die Kudrun-Ausgabe, unbedingt die beste Ausgabe des Gedichtes, noch wesentlich verbessern können, wenn er seine selbstgewonnenen Einsichten und Grundsätze mit Konsequenz durchgeführt hätte. Ich bekenne nochmals, daß ich ihm zwar nicht von vorn herein zu Danke verpflichtet war, aber im Laufe meiner Beschäftigung mit dem Kudrun-Text mich immer mehr auf seiner Bahn gefunden habe, sodaß die nachfolgende Liste in der Hauptsache nur eine Nachlese darstellt.

Bartsch ist der einzige Herausgeber der die Kudrun-Verse in der Hauptsache richtig gelesen und sich von der Rhythmik des Dichters ein deutliches Bild gemacht hat, das er aufbaut auf seinen Untersuchungen über das Nibelungenlied (Wien 1865) S. 63—180. Er wußte vor allem, daß die Hebungen nicht gleichwertig seien und der Rhythmus der Verse einen ruhigen deklamatorischen Vortrag bekunde, der sich nicht weit von der natürlichen Satzbetonung entfernt[1]). Nur in der schweren Betonung von Verbalformen ist er häufig darüber hinausgegangen. Er beließ in vollem

1) In seiner Art zu skandieren, die nur den Akut anwendet, tritt das nicht deutlich hervor, ergibt sich aber Schritt für Schritt aus seinen textkritischen Eingriffen.

Umfang den zweisilbigen Auftakt und ließ einzelne Fälle von schwebender Betonung im ersten Takte zu, aber er duldete keine zweisilbigen Senkungen, wo ihm nicht die Möglichkeit der Apokope gegeben schien. Er nahm also keinen Anstoß an den häufigen Takten *bráhte man* (114, 1^b), *vólgte der* (150, 3^a), *ságete der* (*ma*) (1917, S. 34 f.), auch nicht an öfterem *wœnẹ*, wohl aber an Fällen wie (Adv.) *lúte man* (49, 1^b), *dícke daz* (361, 3^a), *hórte vil* (1668, 4^a), *hérre von* (1469, 3^b), *vreúte dô* (1692, 3^a). Zu weit gieng er in der Ablehnung von Synkopen: zwar geb ich ihm Recht, daß Fälle wie *ê morgen schînẹt diu sunne* (1264, 3^a) und *Uns bringẹt der voget von Mœren* (1369, 1^a) dem Dichter noch nicht zuzugestehen sind, aber an der Synkope der Endung *-en* vor vokalischem Anlaut dürfte grundsätzlich kein Anstoß zu nehmen sein: ich halte also gegen Bartsch an 8, 4^b. 18, 4^a *des húlfẹn im sìne mâge*, 23, 4^b *sâhen an ìm ir liehten ougenweide*, 41, 3^a *von bórtẹn und vòn gesteine*, 80, 2^b *iwer trínkẹn und ìuwer brôt*, 137, 4^a *si vórhtẹn in àlgemeine*, 1041, 3^b *von mórgẹn unz àn die naht* usw. fest.

Dagegen steh ich wieder prinzipiell auf Bartschs Seite in der Frage der beschwerten Hebung: ich finde nicht, daß er sich darüber irgendwo so klar ausgesprochen hat wie unter den Spätern etwa C. v. Kraus oder E. K. Busse, aber in der Mehrzahl der Fälle hat er doch nach dem richtigen Grundsatz gehandelt, daß die Senkungssilbe nicht bei aufsteigender (oder gleichstarker), sondern nur bei absteigender Betonung fehlen dürfe.

Beim raschen Überlesen der Ausgaben von Vollmer, Martin und Symons (die sich darin wenig unterscheiden) fällt die große Anzahl von Halbversen auf, die bei natürlicher Betonung nur zwei, resp. an den ungeraden Stellen mit stumpfer Zäsur drei Hebungen aufweisen, natürlich fast durchweg im Anschluß an die Handschrift. Es dürften nach meiner Zählung annähernd zweihundert sein. Wie Vollmer und Symons diese Verse lesen wollten, weiß ich nicht, von Martin aber kann ich ganz bestimmt aussagen, daß er ihnen durch Belastung eines einsilbigen Wortes (meist eines Formwortes) mit einer Hebung, die ihm in der natürlichen Satzbetonung nicht zukommt, überall die erforderliche Iktenzahl zu geben glaubte. Dabei störte es ihn offenbar nicht, daß bei dieser 'Nachhilfe' der Deklamation das höchstens doch leichtbetonte Wort eine beschwerte Hebung erhielt! Solche Verse sind in Str. 1—170, also im ersten Zehntel des Gedichtes, die folgenden, die ich hier in Martins Sinne, aber mit dem Gravis auf der bedenklichen Silbe, skandiere.

22, 3[a] *dàz wárt getoúfet*
34, 3[b] *nàch mînen mâgen*
39, 3[a] *ùnz dáz dem künege*
(39, 4[a] *kómen heim ze hóve*, s. 1918, S. 513)
43, 2[a] *dès wárt dâ túnkel*
46, 4[a] *dìu Úoten gâbe*
58, 2[a] *ìn sîne kláwe*
77, 4[a] *wir lìden dòch árbeit*
(82, 2[a] *si wólten bî in néren*, s. a. a. O.)
91, 4[a] *dô wárt der küene*
(93, 2[a] *dem grâfen einen vétech*, s. a. a. O.)
105, 4[a] *sàm íegelîchiu*
110, 1[b] *ûz Sálmê*
116, 4[a] *vòn Gáradîe*
122, 4[a] *si lîten ⟨vìl⟩ mánegez!*
124, 3[a] *mîn váter hìez Sigebànt*
133, 2[b] *dèr wélle genésen*
142, 2[a] *nú ságet dèm künege*
151, 2[a] *dô wólte ìn Hágene*
152, 1[b] *sîn in sîn lánt*
155, 1[a] *Der künic tràt náher*
155, 3[a] *ìme*[1]) *dér vil heízen*
170, 4[a] *ûz állen lánden*

(Symons ändert nur bei 105. 116. 122 (gut!). 155, 1[a] und scheint 155, 3[a] zu lesen *ím der vìl heízen.*).

In allen diesen 20 Fällen[2]) haben wir es ganz deutlich mit einer Akzentfolge ˋ ˊ zu tun, d. h. einer Silbe die unzweifelhaft in der Akzentstärke hinter der folgenden hochbetonten Silbe zurücksteht, wird die beschwerte Hebung zugemutet. In der Mehrzahl der Beispiele liegt die Sache obendrein so, daß bei guter Deklamation jener Silbe überhaupt keinerlei Betonung zukommt. Aber ich bekenne offen: in der Schule Scherers und Müllenhoffs bin ich an solche 'archaische' Akzentbelastung derart gewöhnt worden, daß ich mich lange dagegen sträubte, in dem 'alten Eingangsvers' 204, 1

Ein helt der was erwahsen in Tenelant

mit Ettmüller und Bartsch (⟨*dâ*⟩ *in Tenelant*) einen Fehler der Überlieferung anzuerkennen, der mir jetzt längst unzweifelhaft ist.

Ich bekämpfe durchaus nicht die große Zahl der beschwerten Hebungen an sich — man wird bald sehen, daß ich sie zu vermehren

1) Richtig *ìm*! s. u. S. 304.

2) Die eingeklammerten zählen nicht!

(auch über Bartsch hinaus) gelegentlich kein Bedenken trage. Wohl aber lehn ich alle beschwerten Hebungen ab, die man einer — nach Prosodie und Deklamation — nur einer Nebenhebung fähigen Silbe, sei es Ableitungssilbe, Formwort oder Verbalform, aufbürden will. In solchen Fällen muß die Überlieferung unbedingt geändert werden, denn sie ist hier fehlerhaft, und wenn sich gelegentlich die Anstöße in einer Strophe häufen, ja in einer Zeile zusammendrängen, so macht mich dies in keiner Weise an dem Entschluß zur Emendation irre. Gute Verse mit starker Belastung der Deklamation sind etwa:

1011, 1 *Wérc dìu vil smæhen, dàz ist álwàr*
1536, 1 *Diu búrc ìst vil véste, wít ùnde gúot*
869, 2 *von dén dìe dâ stúrben gevár àls daz blúot;*

dagegen steckt ein doppelter Fehler bei V. M. S. in

898, 3 *Wáte hìez lúte sîn hérhòrn schéllen,*

denn hier haben wir zweimal die Akzentfolge ` ´ ohne Senkungssilbe. Es muß in der zweiten Halbzeile mit B. das Verbalkompositum (= 916, 4. 1428, 3), in der ersten entweder *der* vor *hiez* (B.) oder *dô* dahinter angesetzt werden, also

Wáte hìez ⟨dô⟩ lúte sîn hérhòrn erschéllen.

Zwei Fehler in einer Strophe finden sich bei M. z. B. 155, 1^{a}. 3^{a} (s. o. S. 296); 386, wo ich gleich B.s unzweifelhafte Besserung hinzufüge: 2^{a} *daz ⟨nie⟩ künec deheiner,* 3^{b} *in ⟨den⟩ sînen landen.*

In andern Fällen hat B. offenbar die richtige Betonung verkannt: wenn wir 1219, 1^{a} *Der sê àllenthálben,* 1545, 2^{a} *daz víur àllenthálben* in sich gegenseitig stützender Überlieferung haben, so ist auch **1497, 3^{b}** *ûf den túrn àllerbésten* nicht anzufechten. So tadellos der Versausgang *hélm gùot* 752, 2^{b}, *hélt bàlt* 945, 1^{b} ist, so sicher ist der von allen Herausgebern belassene Ausgang *rôt gólt* **392, 2^{b}** in *ròtez gólt* zu ändern. In einer kleinen Anzahl von Fällen weicht B. der Änderung durch fehlerhafte (wohl unüberlegte) Deklamation aus: so ist bei **386, 1^{a}** *Der hérre gìe ⟨dô⟩ bálde,* **667, 1^{a}** *Man ríet ⟨dô⟩ Hérwìge* der Zusatz des Formwortes notwendig.

Ich lasse nun meine vorläufig letzte Durchsicht des Martinschen Textes folgen.

8, 2^{a}: Zs. f. d. Alt. 38, 198 — 22, 3^{a} B.! — 23, 1^{b} B.! — 34, 3^{b} B.! vgl. 59, 2. 72, 3. 89, 4 usw. — 38, 2 B.s Konjektur ist unmöglich: *wite* ist stets Brennholz, nie Nutzholz — 39, 3^{a} *unze* B. — 43, 2^{a} B.! — 46, 4^{a} B.! s. 1919, S. 48 — 48, 1^{a}: 1919, S. 161 — 49, 1^{b} B.! — 53, 2^{a} B.? — 58, 2^{a} B.! vgl. zu 34, 3^{b} — 60, 1^{a}: 1919, S. 54 — **77, 4^{a}** *wir lîden iedoch arbeit* — 80, 2^{b} *iwer trinken und*

iuwer brôt Hs. — 81, 3^b streiche *uns*? — 82, 3^a B. — 91, 4^a B. — 105, 4^a B. — 110, 1^b B. — 110, 2^b *was im vil künde ê;* meine Beobachtung Zs. f. d. Alt. 38, 200 war irrig — **113, 3^b** *in 'jungen' mies gewunden*? Ich bezweifle daß man mhd. von 'jungem Moos' sprach (ich entsinne mich nur *niuwez loup* gelesen zu haben, nie *jungez*) — ist etwa *lungenmies* zu lesen? ('Lungenmoos' = Lichen pulmonarius) — 116, 4^a B. — 122, 4^a S.! — 124, 3^a B. — 127, 2^b B. — **133, 2^b** *der welle ⟨wol⟩ genesen*, wie gleich wieder 134, 2^b — 135, 4^a *diu craft ⟨des⟩ sînes lîbes*? freilich nicht notwendig — 142, 2^a B.! gegen 1917, S. 35 — 146, 1^b B.! — 151, 2^a B.! — 152, 1^b: 1919, S. 165 — 155, 1^a B.! — **155, 3** Umstellung: *im dá der vil heizen trähene genuoc* — 157, 1^b B. — 170, 4^a B.! — 173, 4^a B.! — 183, 2^b *wol enbizzen was* Hs. B., vgl. *übel enbizzen* 72, 3 — 184, 4^b B. — **190, 2** *schaz und gewant*, wie 34, 2^b — 191, 2^a B.! — 194, 4^a B.! — 204, 1^b *⟨dâ⟩ in Tenelant* E. B.!, wie 52, 3 *dâ ûz Îrlande* — 211, 4^a B.! — 223, 2^b B.! — 224, 3^b *und* — 228, 1^b: 1919, S. 55 — 233, 3^a B.! — 236, 2^a B.! — **239, 2^b** *in daz Hagenen lant* — 243, 2^a *und* — 245, 2^a B.! — 256, 1^a B.! — 261, 1^a B.! — 263, 2^a *und* — 265, 3^b B.! — **266, 1^a** *Ir ankerseil ⟨diu⟩ wurden* = 1108, 1^a — 271, 2^a B.! — 277, 3^a B.! — 294, 3^a *sô* B. — **299, 2^a** Umstellung: *bouge lâgen drunder*, *drunder* ist Liebling der Zäsur, vgl. bes. 1327, 2^a *bezoge wâren drunder* — 302, 2^a B.! — 303, 4^a *mit ⟨dem⟩ golde*? — 309, 2^a B.! — **312, 2** *durch den ir muoset rûmen bürge unde lant* — 312, 4^a B. — 319, 3^b B. — 322, 1^a (besser als B.) *Der künec hiez ⟨dô⟩ fragen* — 325, 3^a die Änderung *âne koufen* erscheint mir unbedingt notwendig: der Gen. *koufes* entstand durch Antizipation aus dem folgenden *ihtes* — **339, 3^b** *in solher gebære* — 343, 3 B.! — 348, 2^a B.! — 348, 3^b B.! — 355, 1^a: 1919, S. 50 — 361, 3^a B.! — **381, 3^a** *vergâzen ⟨alle⟩ ir dœne*? — 386, 1^a s. o. S. 297 — 387, 3^b B.! — 392, 2^b s. o. S. 297 — 397, 2 Umstellung B.! — 399, 3 Umstellung B.! — 399, 4^a B.! — 400, 2^a B. — 409, 2^b B. — 412, 2^a B. — 423, 3^b *er und ⟨ouch⟩ mîn frouwe*? — 444, 4 B. — 445, 1^b B. — 455, 4^a B.! — 458, 3^a B.! — **465, 1^a** *Nû was ⟨ouch⟩ Wate der alte* — 468, 1^a B.! — **484, 2^b** *diu wol mohte sîn*? — 489, 1^a: 1919, S. 161 — **492, 1^b** *sprach dô Îrolt* — 497, 3^a B., oder *in einen zîten*? vgl. 1217, 1^a — 504, 3^b: 1919, S. 49 — — (505, 2^a l. *swie*) — 506, 4^a *und* — 512, 3 B.! — 513, 3^a: 1919, S. 50 — 518, 4^a B. — 521, 1^a: 1919, S. 48 — 521, 3^b: 1919, S. 51 — **530, 3^a** *und eine ⟨beinîn⟩ bühsen*? — (530, 4^a l. *dô*) — **535, 4^a** *diu wolte helfen ⟨gerne⟩* — **549, 2^a** B. ändert *diu maget vil hêre* (vgl. 1917, S. 27) in *daz magedîn v. h.*: da *magedîn* im Vers gemieden wird (s. 1917, S. 30) und *vil hêre* unmöglich ist, schreib *diu juncvrouwe* (od. *küneginne*) *hêre* — 554, 3 B.! — 559, 2^a *und* B. S. —

567, 2[a] *lîbe* Hs. B. S. — 570, 3[a]: s. u. S. 302 — 583, 1[b] B.! — 589, 4[a] l. *sorcbære* — 598. 3[b]: 1919, S. 60 — 603, 3[b] *swie* B.! — 607, 4[a] l. *widere* (B. S.) — 609, 1[a] B.? — 611, 4[a] *fremedet* B. S.! 619, 1. 2 B.? — 631, 2[b] *eins* B. S.! — 635, 2[a] B. (s. 1919, S. 162) — **642, 2** B. u. M. scheinen mir gleich unbrauchbar: *dâ wære er ungerne gewesen* ⟨*eine*⟩ *vor*? — **643, 2[a]** *der wirt der streit* ⟨*dâ*⟩ *selbe* — 646, 2[b] *lân* B. — 647, 1[a] *und* — **647, 2[a]** *der loúc ûz gespenge* (B. M. S.) wäre rhythmisch möglich, aber das folgende Relativum verlangt den Artikel: *der louc ûz* ⟨*dem*⟩ *gespenge daz in dâ hie vor handen* — 649, 2[b] *rehte alsam ein bal*? — 650, 4[a] l. *besprenget*, denn *besprungen* in dieser Verwendung kommt nur noch im Bit. 4090 vor — d. h. bei Hans Ried! — **658, 4[a]** *si trüege in in ir herzen* — 659, **1** B. — 659, 3[a]: 1919, S. 54 — 667, 1[a] s. o. S. 297 — 668, 2[b] u. 672, 1[b] *swâ* ⟨*sô*⟩ *er diu* (*die*) *vant* B.! — **669, 1[a]** Umstellung: *Zweinzic kiele starke* — 675, 4[a] B.! — 680, 2[a] B. — 682, 2[a]: 1917, S. 23 — **683, 1[a]** *Dô sprach ir einer drunder*, vgl. 609, 1[a] — 685, 1[b]: 1919, S. 168 — **688, 1[a]** *Der bringet* ⟨*uns*⟩ *von Stürmen* — 690, 1[a] ⟨*Die*⟩ *boten riten gâhes* — 694, 2[a] ⟨*frou*⟩ *Hilde unde ir tohter* — **695, 3[b]** *roubes* ⟨*wol*⟩ *versâhen*, vgl. 1169, 1 — **697, 3[a]** *er brâhte* ⟨*dar*⟩ *besunder* — 698, 3 B.! — **700, 1[b]** *vil grôzez ungemach* — 704, 4[a] *swie* ⟨*sô*⟩ B.! — 714, 3[a] B.! — **728, 3[b]** *bî in dâ getûren* — 730, 1[b] B.! — 732, 2[a] *und* — 732, 3[b] B.! — 744, 3[b] B. (aber *sateln*)! — **746, 4[a]** streiche *doch*! — 748, 1[a] *drin* — 748, 4[a] B.! — 763, 4 s. o. S. 291 — 772, 3[b] B.! — 773, 2[a]: 1919, S. 163 — **776, 1** ‘*Ach* ⟨*ach*⟩ *mîner schande!*’ — *sô* (B.) *sprach Hartmuot* — **777, 2[a]** *mit vanen ûf gerihten* — **778, 2** *ach* ⟨*ach*⟩ *grôzer swære!* s. 1138, 1[b] *ach ach dirre nôt!* — 779, 2 B.? — 780, 1: 1919, S. 53 — 780, 3[a] B.! — 788, 3[a] B.! — 792, 3[a]: 1919, S. 54 — 794, 1[a]: 1919, S. 54 — 797, 3[b] *ûzer dînem lande* oder ⟨*hin*⟩ *ûz dînem lande* B. — 802, 1[a] *Wie trûrèc si liezen* möcht ich gegen B. halten — 803, 1[a] *Wüefen* B.! — (804, 3[b] l. *diu*) — 810, 1: 1919, S. 48 — 810, 3[a] B.! — 823, 1[b] B.! — 825, 2[a]: 1919, S. 166 — 827, 4[a] B.! — 828, 1[a]: 1919, S. 53 — **828, 2[a]** *bereitet iuch des hiute* — 833, 2[a] l. *wesen* — **840, 1** *Waten dem* ⟨*vil*⟩ *küenen* (B.) *wart* ⟨*von*⟩ *dannen gâch*, vgl. 1919, S. 51 — 843, 1[a] B.! — 843, 3[b] *smielen* B.! — 858, 1[a]: 1919, S. 161 — 858, 4[a] B.! — 864, 4[a]: 1919, S. 56 — **868, 4[a]** B. oder *nâch* ⟨*den*⟩ *sînen vînden* — 871, 4: 1919, S. 163 — 872, 3[a] B.! — 874, 3[a]: 1919, S. 54 — **876, 2[a]** *Ortwîn mit sînen recken* — 879, 4[a] B. — 882, 4[a] *und* B. — 892, 1[a] *und* B. — 892, 1[b] *ûzer* B. — 894, 1[b] *mâge* B. — **898, 3[a]** *Wate hiez* ⟨*dô*⟩ *lûte* — 898, 3[b] B.! — (900, 1[b] l. *geströuwet*) — 907, 1[a] B.! — 907, 2[b] *und* B. — 911, 1[a] B.! — 914, 1[a] B. — **923, 4[a]** *si gehabent sich* ⟨*vil*⟩ *übele* — **926, 3** *wie swindet* ⟨*gar*⟩ *mîn êre*? —

933, 3^a B. — 934, 1^b: 1919, S. 57 — 941, 1^b *wan möhte daz gesîn!* — 942, 4^a *die vîende* B. oder *unser vînde* — 952, 2^a B.? — **954, 2^b** *was dâ ⟨wol⟩ erkant* — 958, 3^a *aldaz* B. — 961, 3^a: 1919, S. 166 — 967, 1^a B.? — 973, 2^a *und* — 974, 4^a *niwan* B. — 989, 2^a B.! — 996, 3^b B.! — **1001, 4^a** *ich tet ir ⟨ie⟩ sô leide* — **1002, 2^b** *hartgemuot* der Hs. ist kaum anzufechten — **1012, 2^b** *was ⟨dâ⟩ worden schîn* — 1025, 3^b *swâ mite ⟨sô⟩ er kunde* — 1041, 3^b *von morgen unz an die nâht,* das *unz* ist nicht mit B. zu streichen, s. o. S. 294 — 1044, 2^b B.! — 1051, 3^b B.! — 1054, 2^a B.! — 1056, 3^b B.! — 1070, 2^b B.! — 1080, 1^a *Bote dû ⟨vil biderbe⟩*? — 1082, 1^a: 1919, S. 54 — 1082, 1^b B.! — 1084, 1^a B.! — 1086, 3^b B.! — 1089, 2 B! — 1101, 2^a B.! — 1109, 1^a: 1919, S. 166 — 1111, 1^a: 1919, S. 48 — 1114, 4^a: 1919, S. 53 — 1117, 2^a B. — **1117, 3^a** *⟨von⟩ dannen* — 1120, 2^b B.! — 1121, 3^a *algelîche* B. — 1124, 1^a streiche *dô* — 1131, 2^a B.! — 1139, 1^a B., vgl. 1919, S. 161 — 1140, 1^b B.! — 1146, 1^a: 1917, S. 36 — 1153, 2^b B., vgl. 1917, S. 29 — 1165, 4^a *und* — 1167, 3^a: 1918, S. 512 — 1168, 2^b: 1919, S. 166 — 1172, 3^a *her ⟨vil⟩ grœzer*? — 1174, 2^a *und* — 1175, 3^a B.! — **1182, 4^a** *daz ich ouch ⟨hern⟩ Fruoten* — **1186, 1^b** *der bote ⟨hin⟩ vil hêr* (vgl. B.) — 1194, 4: 1919, S. 44 — 1206, 3^b B.! — 1207, 3^a B.! — 1210, 1^a B.! — 1214, 3^b B.! — **1217, 1^a** *Ez was in einen zîten* = 11, 3^a — **1228, 1^b** *sprach ⟨dô⟩ Ortwîn* — **1229, 3^b** streiche *wol* — 1230, 2^a B.! — 1232, 1^a s. 1153, 2^b — 1247, 2^b B.! — 1248, 4^a B.! — 1252, 4^a *niwan* B. — 1257, 2^b s. 1153, 2^b — 1257, 4^a B.! — 1260, 3^a B. — 1263, 2^b B., vgl. 1919, S. 161 — **1264, 3^a** *ê diu sunne schîne*? — 1278, 2^a. 1284, 2^b. 1297, 4^a *hînte* B. — 1281, 3^a: 1918, S. 512 — 1283, 2^b *nieman* B. — **1290, 2^a** *wæren wâr diu mære* — **1295, 1^b** *vil wol, ⟨her⟩ Hartmuot* — 1296, 2^b *maget wolgetân*, s. 1917, S. 23 — 1298, 1^b B.! — 1298, 3^a B.! — 1303, 4^a B.! — **1306, 3. 4** etwa: *daz sie sich solte ⟨kleiden⟩ mit ir juncfrouwen ⟨ze schœnem antphange⟩, ob sie die Hilden tohter wolte schouwen* — 1309, 3^b B.! — **1310, 2^b** *⟨nû⟩ wilt hie bestân*? — 1311, 1^b s. 1153, 2^b — 1313. 4^a *und* B. — 1314, 3^a B.? — 1317, 1^a *schœniu* B. — 1321, 1^a B.! — 1330, 2^b B. 1332, 2^b B.! — 1335, 2^a *und* — **1339, 3^a** *unde ⟨ouch⟩ Hildeburgen* — 1342, 1^b *gesach* B.! — 1342, 4^a B.! — 1345, 3^a B.! — 1349, 2^a B.! — 1353, 1^a: 1919, S. 167 — **1353, 3^b** *mîn ⟨vil⟩ gerne bîten* — 1360, 4^a B.! — 1366, 2^a *und* — 1369, 1^a B.! — 1376, 3^a *dem* (B.) — **1377, 1^b** *und ouch ⟨her⟩ Hartmuot* — 1379, 4^a B., oder *⟨edel⟩ gesteine* — **1380, 1^a** *'Nu sult ir', sprach ⟨her⟩ Hartmuot* — 1395, 4^a B.! — 1396, 1^a: 1919, S. 54 — **1399, 2^a** *Îrolt der starke*, s. 1919, S. 44 — **1400, 2^a** streiche *wol* — **1406, 1^a** *In zorne sprach ⟨dô⟩ Ortwîn* — **1408, 4^a** *dô sach man ouch erstrûchen* — **1415, 3^b** *Môrunc den jungen*

— 1427, 2^a *frum* — 1430, 1^a: 1919, S. 54 — **1430, 3^a** *dâ er sach in strîte* — **1439, 3^a** *ânè sîn énde* B. ist ebenso unmöglich wie *âne sîn énde* (M.) — vielleicht *âne lebens ende?* — 1441, 2^a B.! — 1442, 1^a B.! — 1448, 2^a B.! — 1449, 3. 4 B. — 1450, 3^b B.! — 1451, 1^a *im* (B.) — 1451, 4^a B., oder *flôz dar nidere* — **1457, 3^a** *die?* — **1468, 1^a** streiche *vil* — **1469, 3^b** *der herre ûz Ormanîne* — 1471, 2^a: 1919, S. 54 — **1474, 3^a** *als tâten ander frouwen* — 1477, 2^b *nâch* B.! — **1478, 1^a** *Schiere kom* ⟨*frou*⟩ *Ortrûn* — 1486, 1^b: 1919, S. 57 — 1489, 2^a. 1490, 2^a *rief dô*, s. 1919, S. 161 — 1497, 3^b, s. o. S. 297 — 1499, 3^a B.! — 1502, 1^a *rief* ⟨*dô*⟩ *Waten an* — **1505, 2^a** *si sprach* '⟨*mîn*⟩ *frou Kûdrûn* = 1519, 2^a — 1507, 4^a streiche *niht* B.! — 1511, 1^b B.! — 1516, 1^a: 1916, S. 54 — **1523, 4^a** *was ir swære*, s. 1919, S. 163 — 1526, 2^a streiche *vil* B.! — 1533, 1^a *und* — 1534, 3^a Umstellung B.! — 1539, 1^b s. 1153, 2^b — 1541, 2^a B., oder *swaz* ⟨*sô*⟩ *man* — 1544, 4^a: 1919, S. 50 — 1564, 1^b s. 1153, 2^b — 1565, 3^b *mîniu* — (1568, 4^b *siz*) — 1569, 2^a *niden* — 1570, 4^a B.! — 1573, 1^b B.! — 1573, 2^a B.s *dô reit in* ⟨*hin*⟩ *engegene* wird gestützt durch 1293, 3^a — 1580, 1^b *danne* ist sicher mit B. zu streichen, aber vielleicht *mir* ⟨*wol*⟩ einzuschieben — 1581, 3^b B.! — **1582, 2^b** *dehein hérzen leìt* ist unmöglich, vielleicht *deheiner slahte leit?* — 1585, 3^b B.! — 1592, 3^a B.! — 1594, 3^a: 1919, S. 54 — **1595, 2^b** *gedenket* ⟨*wol*⟩ *an daz* — 1597, 1^b B.! — 1605, 3^a B.! — 1607, 4^a B.! — 1609, 3^a *kleite* — 1610, 3^b *kleite* — **1613, 3^b** *an sîner stete schenken* — 1620, 2^b *und* — **1622, 4^a** (bei Festhalten an M.s Umstellung): '*jâ kanst du'*, *sprach* ⟨*frou*⟩ *Kûdrûn* — 1630, 2^b s. 1153, 2^b — 1637, 2^a *und* — 1639, 2^a B.! — 1640, 2^b: 1919, S. 46 — 1644, 3^b B.! — 1646, 2^a *und* — 1648, 3^a *und* — 1649, 1^b s. 1153, 2^b — 1650, 4^a *und* — 1651, 1^a B. — **1652, 4^a** *er müeste 's haben arbeit* — 1653, 1^a B.!! — 1659, 2^b s. 1153, 2^b — 1668, 3^a *und* — **1668, 4^a** streiche *vil* — 1669, 3^b B.! — **1671, 1^b** *schînen* ⟨*al*⟩ *den tac* — 1675, 4^a: 1919, S. 55 — 1685, 2^a: 1919, S. 51 — 1690, 4^b *und* — 1692, 3^a B.! — **1695, 3^b** *noch* ⟨*friunde*⟩ *von ir mâgen* — 1697, 2^b: 1919, S. 54 — 1699, 3^a (anders als 1918, S. 513) *drî stunt des jâres hie sehen zen Hegelingen* — 1700, 2^b s. 1153, 2^b — 1700, 3^b B.! — 1702, 2^b B.! — 1705, 1 *und.*

Eigentümliche Unsicherheit herrscht bei Martin und auffallender Weise (vgl. Untersuchungen S. 110) gerade bei Bartsch (Symons ist in diesem Punkte zuverlässiger) gegenüber den Zahlwörtern. Bartsch hat nicht erkannt, daß das Zahlwort überall wo ihm nicht durch den Satzrhythmus der Akzent entzogen wird (*zwei kíndelìn gewán* 572, 1^b), in der Betonung das nachfolgende Substantiv überragt, ein einsilbiges Zahlwort also un-

bedenklich beschwerte Hebung trägt. Gerade für das Zahlwort gilt was C. v. Kraus, Metr. Untersuchungen über Reinbot von Durne S. 17 für das Wort mit beschwerter Hebung verlangt: daß es eine über das Normale hinausgehnde 'Akzentstärke'[1]) besitzen müsse! Neben dem Typus *vier húndert* (*tûsent*) *òder mêre* (2, 3. 36, 2. 633, 1. 689, 2. 844, 3. 1538, 1. 1667, 2)[2]) steht also der Typus *víer hùndert (tùsent) récken* (19, 1. 138, 4. 178, 4. 256, 3. 270, 3. 545, 3. 784, 3. 916, 3. 917, 4. 1081, 3. 1107, 3. 1147, 3. 1554, 2. 1660, 1) doppelt häufig. Und so kann und muß in allen folgenden Fällen die einsilbige Form festgehalten werden: *bî zwein vùrsten gie* 977, 1. — *drî swànke* 359, 3, *drî dæne* 384, 1. *drî stürme váht* 568, 1; *drî vèltstürme* 708, 1. *drî kìele gúot* 854, 1. *drî màrke* 932, 4. *drî stùnde* 1020, 2. *drî stùnt des jâres* 1699, 3. *drî pàlas rîche* 1542, 3; *In den næhsten drín jàren* 22, 1. *in drín tàgen* 172, 4. 808, 1. *ûz drín hèrreisen* 1011, 3. — *víer tàge lánge* 1133, 3. *in víer ènden* (1397, 1). 1428, 3. 1458, 3. *víer künege* 2661, 1. — *in séhs wòchen* 1570, 3. — *níun kòcken rîche* 854, 2. *níun schèf genómen* 931, 2. *níun künicrîche* 1663, 3. — *kréfte zwélf màn* 106, 1. *zwélf kàstelân* 301, 1. *zwélf schìlte* 304, 3. *zwélf boùge swǽre* 392, 3. *zwélf soùmære* 595, 3. *wol ìnner zwélf mâlen* 750, 1. *mit zwélf vànen rîchen* 1612, 3. *in disen zwélf tàgen* 930, 2. 1652, 2. *in zwélf tàgewîlen* 1657, 4. Dabei macht es nichts aus, ob das nachfolgende Substantivum einhebig oder zweihebig ist, also in sich wieder eine Abstufung zeigt: *víer künege rîche* und *víer künicrîche*. Wohl aber behält das Substantiv unter allen Umständen seine (schwächere) Hebung; der einzige Fall der dem widerstrebt: *drî stunt ìn dem jâre* 570, 3 muß also geändert werden: *drî stùnt des jâres* = 1699, 3[3]). Die von Bartsch und Martin zur Taktfüllung eingesetzten *drîe* (*drîen*), *viere, zwelve* sind dagegen nicht zu dulden; diese flektierten Formen braucht der Dichter nur in der Nachstellung (z. B. 137, 3. 142, 1. 164, 1. 216, 4. 717, 1). Und ebensowenig ist mit *zwelif* zu rechnen, wie das Bartsch Untersuchungen S. 110 tut.

Über den A b f a l l d e s *e* n a c h *m* u n d *n* k u r z e r S t a m m s i l b e hat Zwierzina Zs. f. d. Alt. 44, 64 gehandelt; die Forderung an einen 'kritischen Text', 1372, 1. 2 *swan : dran* zu schreiben, brauchte er wol kaum zu erheben, denn so steht in der Hs. und so haben alle Ausgaben. A u c h b e i *r* u n d *l* besteht nach der Natur der Reime und der Schreibung Rieds nirgends ein Zweifel;

1) Vgl. hierzu auch K.s Anmerkung.

2) Merkwürdig der Auftakt *sehs und zwéinzic mànne kräft.* 1469, 1.

3) Die Langzeile ergänz ich jetzt als *hie sehen zen Hegelingen*, s. o.

war, gar, tor Dat.; *her, mer*; *vil, wol, sal* (Dat.); *spern* Dat., *gewern; erkorn, verlorn; ernert, gewert; verholn, voln* sind im Reime niemals von einem Herausgeber angefochten worden. Aber wie steht es damit im Versinnern? Hier scheinen die Ausgaben beständig zu schwanken, und doch läßt sich leidlich Klarheit schaffen.

Die gesprochene Sprache des Dichters tritt in den Reimen und ihrer Überlieferung deutlicher zutage als im Versinnern. Hier geht die Loslösung von der Tradition langsamer vor sich: der Dichter erscheint noch deutlich abhängig von der überlieferten Prosodie der für ihn vorbildlichen Nibelungenstrophe. Die Zäsurformen *edele, übele, widere, kameren, satelen, gesatelet, ebene, wesene* usw. sind gewiß nicht mehr die Formen der gesprochenen Sprache; und weiterhin: die Betonung *übelè bewart* 1093, 1, *vrévelè engelden* 1491, 4, *hímelè gehœne* 1221, 4, *wíderè gewinnen* 921, 4, *kámerèn dô phlác* 280, 1[b], entstammt der überlieferten Technik und hat mit der gesprochenen Sprache nichts zu tun. Unter diesen Umständen muß auch im Versinnern mit der Möglichkeit von Formen wie *varen, sulen, verloren, geweret, mere, spere, (ge)spile* als taktfüllend in der Tat gerechnet werden: es fragt sich nur, in welchem Umfang und unter welchen Bedingungen? Tragen solche Wörter eine Haupthebung und folgt ihnen eine Nebenhebung, so ist eine Taktfüllung durch Einsetzung des Vokals nicht geboten. Wenn die Herausgeber das massenhafte *dár bràhte, vür sànde, hín kèren, durch die schár bràch* (510, 1) usw. durchweg einsilbig belassen, so ist kein Grund, 367, 4 *hine* (B. M.), 1180, 2. 1317, 3 *here* (M.) zu schreiben, oder von *mit dem spér rìten* 3, 3 abzuweichen (*spere* M.); wenn ein Typus wie *gárn wìnden* 1005, 4 selbstverständlich ist, so soll man an *várn sòlten* 265, 4. 269, 3. 1106, 2 (*varen* M.) keinen Anstoß nehmen und die einsilbige Form hier so gut bestehn lassen, wie *spárn die vìnde* 1491, 3 einerseits und *gevárn vèrre dánnen* 899, 4 anderseits, woran beidemal kein Herausgeber Anstoß genommen hat. So schreib ich denn weiter mit Abweichung von Martin und z. Tl. auch von meinen andern Vorgängern: 393, 3 *gevárn nàch ir minne*, 897, 3 *daz várn vòn ir mâgen*, 906, 3 *daz sie verlórn hæten*, 930, 2 *wir súln ùns besenden*, 989, 4 *sô manegen vlórn hætet*, 1020, 3 *kérn ùnde zünden* (*keren* B. M. S.), 1078, 2 *geswórn hàt*, 1082, 3 *várn wòlten*, 1157, 3 *súln nìht erwìnden* (*sulen* B. M.), 1170, 4 *súl wir trûren*, 1204, 3 *mit den bárn vüezen* (*baren* B. M. S.), 1678, 3 *verhért wære* (*verheret* B. M. S.); auch 1554, 1 *uz dem sál gàn* wäre kaum anstößig, mag aber immerhin mit der Hs. zweisilbig bleiben.

In allen den Fällen aber, wo bei Festhalten an der Synkope resp. Apokope eine unmögliche Beschwerung der Hebungssilbe

entstehn würde (also in den Fällen ′′ oder ‵‵), schreib ich die vollen Formen; hier zumeist in Übereinstimmung mit B. M.:

278, 3 *várent sórclîche* (so alle)
422, 2 *wir géren úrloùbes* (B. *wír gern úrloùbes*)
679, 1 *sî wìr gevâren dán* (*gevarn* B. S.)
679, 3 *die úrbòrent sêre* (*urbornt* V.)
708, 3 *und mìt den spéren sêre* (*spern* B. S.)
982, 4 *doch múoste ir úngemüete wèren lánge*
1402, 3 *mit spéren úngeneìgten* (*spern* S.)
1506, 1 *ich wìl dich néren gérne* (*nern* S.)
1524, 1 *Die froúwen schrìren álle* (*schrirn* S.)
1599, 4 *und müezen swéren eíde* (*swern* B. S.)
1622, 2 *dàz ir sùlen díenen* (*suln* V. S.)
1701, 3 *mit smálen vürbüegen* (so alle).

Einen besonderen Fall bieten die Verse 1209, 2 *trûtgespìl Híldebùrc* und 1626, 3 *trûtgespìl mîn*, wo nur Bartsch an der zweiten Stelle *-gespile* einsetzt; aber noch unerträglicher ist die Synkope der Senkung 1209, 2, weil der Vers damit auseinandergerissen wird. Die volle Form *gespilen* haben B. M. mit der Hs. 1632, 3: *zuo der gespílen mìnen*, obwol gerade hier allein die Synkope erträglich wäre; oben muß unbedingt geschrieben werden *trûtgespile Hildeburc* und *trûtgespile mîn*.

Nach diesen Ausführungen wird man es natürlich finden, daß ich die zahlreichen *ime, deme* in Martins Text unbedingt verwerfe: *vile* hat M. nirgends eingesetzt, dem Wörtchen *vil* aber nicht ganz selten Taktfüllung zugestanden, u. zw. nicht nur wo es überliefert ist (*bezóge vìl rîche* 302, 2[a], *der bóte vìl hêr* 1186, 1[b]), sondern auch wo er es selbst erst einstellte (*si líten* ⟨*vìl*⟩ *mánegez* 122, 4[a]); und da es möglich ist, daß Einer oder der Andere in bewußter oder unbewußter Erinnerung etwa an Otfrid diese Möglichkeit nicht ohne weiteres preisgeben möchte, schließ ich hier mit einem knappen Exkurs über *vil*, wobei ich mich auf das 'Steigerungsadverb' beschränken will.

Taktfüllendes *filu* treffen wir bei Otfrid hundertfach vor Adjektiv (*festi, mihhil*) und Adverb (*harto, scôno*); bemerkenswert ist, daß Belege wo *filu* vor einem zusammengesetzten Wort (*biquâmi, ginâdîg*) stünde, ganz fehlen, also gerade die für das Mhd. charakteristischen Fälle: *vìl bequǽme, vìl genǽdec*. Auf gleichem Standpunkt steht das Georgslied; in den übrigen ahd. Reimgedichten fehlen Belege. — Zweihundert Jahre später bietet Ezzo bei 15 Belegen (5× *vil míchil*) ausschließlich *vil* in der Senkung. Da haben

wir den Gegensatz zwischen Althochdeutsch und Mittelhochdeutsch! Auch das 'Memento Mori' ist kaum anders zu beurteilen: denn wegen *vil sélten* 4, 2 und *vil úbeler* 18, 1 wird man auch 2, 4 lesen dürfen *iz ìst in híutò vil léit.* Aber andere frühmhd. Gedichte nehmen, obwohl sie z. T. älter sind als diese beiden, eine Mittelstellung ein; so die Genesis, auf die ich hier nicht näher eingehn will, so die 'Summa Theologiae': einerseits *vil lússàm* 4,6, *vil édilì* 4, 8 — anderseits *vìli doúgìn* 4, 2, *vìli dúrì* 10, 4; und ähnlich die Gedichte von Salomo und Judith MSD. XXXV—XXXVII; man beachte hier überall auch den Unterschied der Schreibung! 'Meregarto' gar, obwohl bestimmt jünger als das Ezzolied und anderseits nicht allzuweit davon entstanden, steht noch ganz auf dem ahd. Standpunkt: *vìlo hôh* 1, 15, *vìli gúoten* 1, (56) 57; *vìli scône* 2, 44. So wäre es natürlich nicht ausgeschlossen, daß noch weiterhin mhd. Autoren an der Tradition festhielten, wonach dann auch das längst apokopierte *vil* mit einer Nebenhebung vor einem hochbetonten Adjektiv oder Adverb stehn könnte. Man wird jeden einzelnen Dichter der Frühzeit daraufhin zu prüfen haben — der Verfasser der Kudrun gehört längst nicht mehr zu ihnen.

Ähnlich steht übrigens die Entwicklung bei *n i h t*, das von *niwíht* u. bes. *níowìht* her noch lange einen höheren rhythmischen Wert besaß und ihn als *niweht*, *niwet*, auch als zweisilbiges oder doch zunächst noch zircumflektiertes *nieht*, *niet*, *niut* in der Übergangszeit bewahrt hat. Für die Kudrun kommt die beschwerte Betonung, die Martin dem *niht* hier und da zuweist, nicht mehr in Frage; sie ist durch *niht e n* - oder aber durch Einsetzung von *niemer* zu beseitigen.

n i e m e n (so auch im Reim und sehr oft in der Zäsur) füllt fast ausnahmslos den Takt; die Betonung *níemèn* (*níe màn*) kommt nur im letzten Halbvers ein paarmal vor: 73. 541. 1142. 1163.

Ähnlich steht es mit (*n*)*i e m e r* ((*n*)*immer*): *níemèr* erscheint ausschließlich in der letzten Halbzeile, und es ist schwer zu entscheiden, wie oft es hier erst das gleichfalls recht häufige *niemer m ê r* (vgl. z. B. 1000) verdrängt hat. Mir sind alle Falle die ich notiert habe, verdächtig: 214. 272. 762. 947. 1043. 1052. 1155. (1298?) 1648 (wo M. *immer mêr* einsetzt).

Für (*n*)*iender*(*t*) ist ausschließlich Taktfüllung gesichert: 169, 2^{b}. 266, 3^{b}. 317, 4^{b}. 346, 2^{a}. 915, 2^{b}. 1027, 1^{b}. 1171, 4^{a}. 1238, 2^{b}. 1239, 2^{b}. 4^{b}. 1246, 4^{a}. 1302, 4^{b}. 1319, 2^{b}. 1639, 4^{b}; wenn Bartsch den unvollständig überlieferten Halbvers 1497, 4^{b} mit einem *índèr* belastet, zieh ich eine andere Form der Ergänzung vor: *iender dâ* ⟨*in al der bürge*⟩ *westen*.

Anhängsel.

KASSIANE und MATELANE.

Als Name der Normannenburg König Ludwigs taucht Str. 1534 spät und überraschend *Kassiâne* auf, das dann weiterhin 1541. 1543. 1692 wiederkehrt; auch die Burg Hetels wird keineswegs bei ihrem ersten Vorkommen benannt, sondern erst Str. 760: *Matelâne*; von da ab kommt der Name häufig vor und ist namentlich im End- und Zäsurreim beliebt (s. Martin z. St.). Daß diese beiden Ortsnamen aus der Sage stammten, ist natürlich ganz ausgeschlossen, daß sie irgend etwas mit bestimmten Lokalitäten des Nordseegebiets zu tun haben, erscheint wenig glaublich: bei *Matelâne* hatte JGrimm an Meteln a. d. Vecht (Mediolanum?) gedacht, Martin an ein französisches 'Madelaine' erinnert; für *Kassiâne* hat man wohl auf 'Kadzand' im südl. Seeland verwiesen — alles ohne rechtes Vertrauen und ohne Beifall.

Die beiden Namengebilde *Kassîâne* und *Matelâne* sind unzweifelhaft freie Zutat des Dichters, der dabei immerhin einer Anregung gefolgt sein mag ähnlich derjenigen, welche dem Verfasser des 'Soldatenglücks' auf einer Karte der Umgebung von London die Namen 'Barnelms' und 'Telham hill' präsentierte (PAlbrecht, Lessings Plagiate III 1275). Gelingt es also, irgendwo in enger Nachbarschaft, sei's kartographisch sei's litterarisch, zwei ähnlichklingende Namen aufzuweisen, so ist damit die Möglichkeit einer 'Quelle' des Dichters gegeben. Ich glaube sie gefunden zu haben in einer der verschiedenen Cassiansviten, welche die Acta Sanctorum im III. Augustband (unterm 13. Aug.) bieten: der hl. Märtyrer S. Cassianus von Tuderti ist der Enkel des Präfekten von Mediolanum Chromatius; von da kommt auch sein Peiniger in der Person des leiblichen Oheims. Hier hätten wir also neben dem von JGrimm vermuteten Modell für *Matelâne* auch gleich die Wurzel von *Kassiâne*.

Der heil. Cassianus, oder einer der Heiligen dieses Namens (denn die verschiedenen die am gleichen Tage gefeiert wurden, sind schwer auseinanderzuhalten), war nun aber der Schutzpatron der ältesten Pfarrkirche von Regensburg (vgl. Graf HvWalderdorff, Regensburg in Vergangenheit u. Gegenwart, 4. Aufl., Reg. 1896, S. 270ff.), und in einer der größeren Donaustädte, höchst wahrscheinlich eben in Regensburg, ist unsere Kudrundichtung entstanden.